PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8°
FASCICULE 8

VĀTŪLANĀTHA SŪTRA

AVEC LE

COMMENTAIRE D'ANANTAŚAKTIPĀDA

TRADUCTION

PAR

LILIAN SILBURN

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1959

INTRODUCTION

Les *sūtra* de Vātūlanātha restent isolés dans la littérature Śivaïte du Kashmir. On ne saurait en effet les rattacher à la philosophie Trika puisque les textes de cette école n'y font jamais la moindre allusion et que ses adeptes contemporains les repoussent comme hérétiques — à juste titre d'ailleurs — car si Vātūlanātha et son commentateur empruntent aux philosophes Trika un grand nombre de termes techniques, c'est trop souvent pour en fausser subtilement le sens.

La question de l'époque où vivait notre auteur ne peut être correctement tranchée. Quant à Anantaśaktipāda il est probablement postérieur au XIII^e^ siècle. De lui non plus nous ne savons rien. D'après Madhusudan Kaul, éditeur et traducteur de ces *sūtra*, il aurait également écrit une glose au Bahurūpagarbhastotra, hymne de dévotion Śivaïte.

Nous sommes aussi réduits à des conjectures sur l'école à laquelle appartenaient nos auteurs. Anantaśaktipāda précise que Vātūlanātha s'insère dans la tradition de l'Ucchuṣmapāda qu'il considère comme supérieure à tous les autres systèmes philosophiques et mystiques. On peut se demander si cette tradition présente quelque rapport avec un Tantra moniste, l'Ucchuṣmabhairava, que cite avec grand respect Kṣemarāja[1]. Anantaśaktipāda mentionne encore deux autres sages de son école : Gandhamādana et son disciple Niṣkriyānandanātha[2]. Si l'on rapproche la finale '*nātha*' du nom de ce dernier de 'Vātūlanātha', on pourrait penser à des adeptes du Nātha-saṃpradāya, lignée illustre de *yogin* et de *siddha*, dont les figures les plus marquantes sont Matsyendranātha et Gorakṣanātha, les vrais prophètes du Nāthisme, à côté de tant d'autres tels Amaranātha, Jālandaranātha, etc. Nous ne pouvons

(1) S. S. v. p. 8. Svacchanda VII, p. 315. Netratantra XVIII, 8.
(2) Com. au *sūtra* 3, p. 19.

leur attribuer une époque certaine. L'école des Nātha, même si elle fut fondée au début du VIIe siècle, ne devint réellement florissante, semble-t-il, qu'aux environs du XIVe siècle.

Matsyendranātha serait, croit-on, à l'origine de la science du Haṭhayoga ; c'est lui aussi qui fonda la secte Kaula nommée Yoginīkaula dont on ne sait strictement rien. Les Nātha sont des mystiques Sahaja qui revendiquent un contact immédiat avec l'absolu. Ils subirent sans contredit l'influence du Bouddhisme tantrique et du Sufisme.

Vātūlanātha, outre son nom, présente certaines affinités avec ces philosophes : il prétend prendre comme eux la voie la plus courte pour atteindre la Réalité ultime. Ce qui pour lui est vacuité totale *(śūnyatā)* se présente à leurs yeux comme la voie du dénuement et de la simplicité de l'esprit et du cœur. En raison du rôle important que jouent les *yoginī* dans ce traité, on se demande si Vātūlanātha n'appartenait pas à la secte Yoginīkaula. L'Akulavīratantra (vers 43) divise les Kaula en deux groupes : les Kṛtaka, dualistes qui sont en faveur d'une activité dévote, et les Sahaja, partisans de la 'nature innée' et qui, en stricts monistes, soutiennent l'identité de l'adorateur et de l'adoré[1].

Pourtant les listes de *guru* et de *siddha* qui placent Matsyendra à leur tête ne mentionnent jamais le nom de Vātūlanātha.

Si nous ne savons de quelle autorité relèvent nos auteurs, nous pouvons affirmer cependant qu'ils se trouvaient au confluent de courants mystiques très variés qui s'entremêlaient au Kashmir entre le IXe et le XIVe siècle : Bouddhisme tantrique, Yogācāra, Mādhyamika, école Trika et Pratyabhijñā, secte Kaula, Nāthisme et Yoginīkaula.

Mais parmi toutes ces influences, celles que subirent le plus profondément Vātūlanātha et son glossateur furent les Mādhyamika et le Trika. Vātūlanātha est redevable aux premiers de ses tendances accentuées à tout outrepasser. La réalité dernière telle que la concevaient les autres systèmes devient pour lui un point de vue relatif qu'il faut dépasser, et ce passage à la limite est son souci le plus constant. Pareil dépouillement fait sa grandeur. Il est vrai que de grands génies comme Somānanda et Abhinavagupta partagent aussi cette tendance et on la trouve chez tous les mystiques dignes de ce nom.

La philosophie Śivaïte moniste comporte deux divisions : la voie de l'immanence (Kulavarga) que les traités du Trika exposent en détail et la voie de la transcendance (Bhairavamārga) qui

(1) Cf. strophe 3 d'Anantaśaktipāda.

concerne précisément l'*Anuttara*, l'absolu ou le Cœur et à laquelle Abhinavagupta consacra ses dernières œuvres, les commentaires à la Parātriṃśikā et à l'Īśvarapratyabhijñākārikā[1]. Dans cette mystique qui, selon lui, se situe bien au-delà de la mystique Trika, il n'y a d'autre initiation que celle du cœur, d'où son nom de : ' système du cœur '. Vātūlanātha et Anantaśaktipāda se rattachent par leurs aspirations profondes à cette tradition. Anantaśaktipāda devait connaître les travaux d'Abhinavagupta et de commentateurs assez tardifs comme Kṣemarāja et Maheśvarānanda, dont il se rapproche et par la pensée et par le vocabulaire technique. Comme eux aussi, il puise aux mêmes Tantra monistes la source de son inspiration.

Nous noterons au cours de notre exposé les points communs au système d'Abhinavagupta et à celui de nos auteurs et nous citerons de nombreux passages de textes Trika afin d'éclaircir certaines obscurités de la glose d'Anantaśaktipāda[2].

Le système de Vātūlanātha est un absolutisme moniste, une mystique et un subjectivisme :

Un absolutisme, car il répète sans se lasser que l'absolu est libre de toute détermination, de toute dualité et, comme les Mādhyamika, il se refuse à le caractériser, mais, tandis que la non-dualité de Nāgārjuna, l'*advaya*, est d'ordre épistémologique et porte sur une connaissance libre de dualité, il s'apparente davantage à l'ontologie *advaita* propre aux Vijñānavādin et aux Vedāntin pour lesquels la connaissance mystique atteint une entité indifférenciée et indicible.

En second lieu et contrairement aux Mādhyamika, il n'utilise pas la dialectique pour démolir la différenciation *(bheda)* et, ce faisant, établir indirectement la Réalité de l'Être pur. Vātūlanātha est d'abord un mystique : il sacrifie tout à l'essentiel et répudie aussi bien la logique que la dialectique servant à détruire la logique ; pour lui l'absolu est réalisé en une intuition immédiate et soudaine sous la seule influence de la grâce.

Ce système se présente enfin comme un subjectivisme, car il appartient au grand courant qui, sous l'influence de la dialectique de Nāgārjuna, insiste sur le travail créateur de la pensée qui impose à la réalité — non sans la trahir — ses constructions dualisantes.

Vātūlanātha ne propose pas de théorie relative aux rapports

(1) Voir P. T. śl. 18, p. 251.

(2) On se reportera pour une vue d'ensemble du système Trika à l'introduction et à la traduction du Paramārthasāra d'Abhinavagupta, L. Silburn. Paris, éd. E. de Boccard, 1957.

de la Réalité ultime et du monde des phénomènes, et cela se comprend puisqu'il ne porte pas d'intérêt à l'explication d'un monde qu'il voit dans l'Unité. Pourtant on trouve l'ébauche d'une théorie des rapports de l'absolu et des phénomènes dans le septième *sūtra* qui précise que la Parole se manifeste dans ses divers aspects sans abandonner sa propre essence. La réalité dernière demeure donc immuable en dépit des modalités variées qu'elle peut assumer, en sorte que le jeu de la dualité se déploierait dans l'unité. En d'autres termes, la Lumière de la Conscience se révèle toujours à elle-même, rien ne la limite ni ne la différencie. Que le monde n'apparaisse pas en elle *(akula)*, ou qu'il s'y manifeste *(kula)*, ou qu'il semble projeté hors d'elle (étape de l'être transmigrant), la Conscience reste unique en son essence et n'est pas affectée par ce jeu.

Mais comment la conscience absolue qui est un Soi libre de distinction prend-elle l'apparence de la dualité ? Nous le savons : c'est en se différenciant en sujet et objet[1].

Vātūlanātha n'étant rien moins qu'un vedāntin, il ne faut pas chercher une explication de son système chez un Śaṅkara, mais plutôt du côté des Āgama Śivaïtes : selon Kṣemarāja[2] « le Soi conscient *(cidātma)* qui est indéterminé par nature revêt l'aspect de la dualité dans un acte de libre volonté *(svātantrya)* et paraît limité en se recouvrant de cuirasses *(kañcuka)*. Surgissent alors les organes internes de perception ainsi que les objets de connaissance qui leur correspondent. A la suite de cette limitation de la volonté et de la connaissance, l'activité se limite à son tour et l'agent universel s'approprie une limitation qui porte sur les organes d'action et il devient l'agent d'actes particuliers qu'il imagine comme bons ou mauvais ».

Pour Vātūlanātha il semble que la Conscience soit l'absolu même nommé *anuttara* et qui consisterait en l'union parfaite *(mahāsāmarasya)* de *kula* et *d'akula*, l'énergie immanente et l'Un transcendant ; mais en soi l'absolu ne serait ni *kula* ni *akula* dont il demeure pourtant la vie et la source car il est le Tout indivis. D'autre part, on peut penser qu'Anantaśaktipāda, du fait qu'il emploie l'image de la paroi de la Conscience[3], partage la doctrine de l'école Trika selon laquelle tout ce qui existe n'est que l'expression de la Conscience, qui se manifeste comme la paroi servant de fond à l'expansion cosmique[4].

(1) P. T. Laghuvṛtti, p. 2, l. 8.

(2) P. Hṛ. résumé de la p. 21-22, com. au 9.

(3) Voir ci-dessous p. 58 et com. au *sūtra* 8.

(4) *Bhittibhūtaiva sphurati*. P. Hṛ. com. au *sūtra* 20, p. 51, l. 13. Cf. aussi P. S. p. 25-26, śl. 12-13.

Dans un passage du Pratyabhijñāhṛdaya, Kṣemarāja nous apprend :

« L'énergie souveraine (de la Conscience) est l'agent dont la nature jaillit perpétuellement *(sphurattā)*, elle est impérissable et unique... Elle cache sa véritable nature et engendre l'illusion chez l'ignorant qui transmigre par : 1° les trois énergies du souffle : *(prāṇa, apāna* et *samāna)*; 2° les conditions de veille, de rêve et de sommeil profond ; 3° les énergies déterminatrices *(kalā)* du corps, du souffle, du corps subtil. Mais cette même Conscience suscite la maîtrise de ces énergies, alors même que l'homme est uni à un corps et à d'autres constituants, si elle déploie les énergies suivantes : 1° l'énergie du souffle central *(udāna)* qui surgit dans la voie du milieu *(madhyadhāma)*; 2° l'énergie *vyāna* qui remplit l'univers entier et 3° l'énergie faite de félicité et de Conscience qui appartient au Quatrième état et à ce qui le transcende *(turyātīta)*[1]. »

N'est-ce pas là le schème que Vātūlanātha développera à sa manière ? Par révolution et retour sur soi[2], d'extravertie qu'elle était, la Conscience s'oriente vers l'intérieur et revêt les aspects suivants :

1° Du point de vue des forces vitales, la force du milieu sous forme d'*udāna* s'élève, alors que la dualité des souffles inspirés et expirés disparaît (*sūtra* 3) ;

2° Du point de vue des connaissances et des opérations psychiques, (dualité *(dvandva)* — sujet et objet — et triplicité des cuirasses (veille, rêve et sommeil profond), le Quatrième état, l'illumination *(jñāna* ou *bodha)* s'instaure définitivement (*sūtra* 2 et 6) ;

3° Du point de vue du Verbe, le Son indifférencié *(svara)* recouvre les autres aspects de la parole (*sūtra* 7) ;

4° Du point de vue de la félicité, le *brahman* transcendant s'épanouit pour toujours, tandis que les félicités propres aux manifestations du cosmos se fondent en une seule (*sūtra* 8) ;

5° Du point de vue de l'Acte, l'énergie de la Conscience apparaît comme la grande Liberté qui transcende lien et affranchissement (*sūtra* 12).

En réalité ces divers aspects n'en font qu'un au regard du mystique mais le philosophe est bien obligé de les expliquer chacun séparément.

Quoiqu'il en soit des théories métaphysiques de notre auteur, il se refuse, du sommet où il est parvenu, à faire une distinction

(1) P. Hṛ. com. *sūtra* 12, p. 30, l. 12.

(2) *Pratyāvṛtti*, la conscience involutive.

entre Śiva et son énergie[1]. Une telle distinction tendrait à expliquer l'univers en terme de dualité — dualité que tout son traité récuse. A la rigueur, elle pourrait servir aux pratiques pieuses de ceux qui gravissent lentement les étapes de la voie progressive mais, là encore et pour la même raison, Vātūlanātha ne s'en préoccupe pas ; il ne se soucie guère de méthode de purification ni de hiérarchie des pratiques préparatoires et ne fait aucune place à l'adoration ni au culte puisqu'il a d'emblée réalisé l'identité d'adorateur, d'adoré et d'adoration.

Il s'avère donc impossible de reconstituer avec certitude les grandes lignes de la métaphysique de cette école et nous nous en tiendrons par conséquent à la seule expérience mystique. Vātūlanātha prend celle-ci à son apogée et non dans ses tâtonnements initiaux. Il ne s'intéresse qu'à la plongée dans l'absolu dont il se contente de marquer les deux étapes essentielles : l'irruption soudaine de la Réalité et le repos profond et définitif dans cette même Réalité.

Nous allons maintenant commenter à notre tour les *sūtra* de Vātūlanātha ainsi que leur glose, mais à la lumière de la philosophie Trika puisque nous ne savons rien de la tradition de l'Ucchuṣmapāda, ni des treize Révélations *(kathā)*, ni de l'école Mahānaya[2].

Notre tâche est d'autant plus malaisée qu'Anantaśaktipāda, afin d'étayer son intuition mystique, se crée un langage personnel aux images vigoureuses et utilise des termes techniques inusités ; il est vrai que l'obscurité de son style tient en grande partie au fait que l'expérience mystique en son essence est indescriptible. Nous ne pouvons aborder l'étude de l'intuition fondamentale, l'Inopinée *(sāhasa)*, qui forme la clef de voûte de ces *sūtra*, sans avoir au préalable examiné la Réalité ultime telle que nos auteurs la conçoivent. Ils la nomment ' essence ' *(svabhāva, svarūpa)* mais précisent incidemment qu'elle est sans essence *(niḥsvarūpa)* de peur, semble-t-il, qu'on prenne ce terme à la lettre, de même qu'ils la désignent par l'expression contradictoire *nidhāmadhāma*, séjour sans séjour. Elle est aussi *paratattva*, la Réalité ou la vérité suprême, la Conscience absolue *(saṃvid)* qu'ils définissent « le sans-Second éminent et transcendant » *(niruttara paramādvaya)* dont on nous dira toutefois qu'il est libre de dualité aussi bien que de non-dualité.

Anantaśaktipāda compare la Réalité à l'espace éthéré et infini

(1) *Śiva* est *akula*, transcendant, l'Un, et pure Lumière de la conscience *(prakāśa)* ; *śakti*, l'énergie, est *kula*, l'immanence et *vimarśa*, prise de conscience. Voir P. S. p. 23-24.

(2) ' Grande Sagesse ', ou ' règle de conduite '. Nous ne connaissons de ce nom que le Mahānayaprakāśa de Rājānakasthitikaṇṭha, dont le commentaire seul est en sanskrit (K. S. XXI).

(paramākāśa et *paraviyat)* mais en spécifiant qu'il ne s'agit que d'une métaphore[1] et il la nomme *cidvyoman*, l'éther de la Conscience, ou *kha*, le vide de toute modalité — terme qu'on trouve dans les expressions : ' *khecara* ' et ' *khasvaratā* '[2], pour lesquelles il témoigne d'une certaine prédilection.

Envisagée sous son aspect de félicité, la Réalité apparaît comme la réaction de la Conscience *(āmarśasaṃvid)* ou le suprême *brahman*. Mais si on la considère du point de vue des souffles, elle devient *madhyavartin*, celle qui se trouve au centre indescriptible et que rien n'altère ni ne recouvre. Cette Conscience qui défie toute description *(nīrūpa)* est recelée en nous-mêmes au plus profond de l'expérience spirituelle comme la synthèse infrangible des processus analytiques et synthétiques de la pensée.

Nombreux sont les termes négatifs qui la qualifient : *nirupādhi*, soustraite aux contingences, inconditionnée ; *aja*, non-née ; *niravakāśa* ou *anavakāśa*, sans accès, c'est-à-dire universelle et infinie car elle transcende la spatialité ; *nirṇiketa* ou *aniketa*, sans marque distinctive, d'une indétermination totale ; *apūrva*, incomparable ; *anāveśa*, imperméable à la pensée[3] ; *asparśa*, qui déborde tout signe tangible ; *niravadhi*, qui échappe à toute limite.

Mais parmi tous ces termes, le plus important sans contredit est *anuttara* (ou *niruttara*) qui désigne en propre l'absolu. Abhinavagupta le définit comme liberté absolue *(svātantrya)*[4]. « Cette transcendance *(anuttara)*, dit-il, consiste en ce que la Conscience est le pur sujet percevant de tout ce qui existe et qu'elle ne devient jamais un objet pour un autre ». Puis il joue sur les sens du mot *anuttara* : « Là où il n'y a ni question du disciple ni réponse *(uttara)* du maître, c'est *anuttara*, le transcendant ; là où point n'est besoin de traverser *(uttṝ-)* jusqu'à l'autre bord, c'est-à-dire d'être libéré selon une progression dans laquelle corps, souffle, intellect et vide s'absorbent dans le Soi. Si *uttara* a le sens des énergies *paśyantī* et autres modalités du Verbe, *anuttara* apparaîtra dès que cette différenciation aura disparu. Si *uttara* signifie « passer au-delà grâce à l'incitation *(nuda-preraṇa)* », qu'il n'y ait plus d'outrepassement, alors *anuttara*, l'absolu, demeure. *Anuttara* est encore la disparition du désir, y compris celui de vouloir pénétrer en *anuttara*,

(1) V.S. fin du com. au *sūtra* 3.

(2) Le son de l'éther est une sorte de chant du vide. Sur ces termes, voir ci-dessous, p. 45 et p. 76.

(3) Sur ce terme, voir ci-dessous p. 16, n. 4.

(4) P.T. v. p. 31, l. 1, et pp. 19 à 25 sur les seize significations de *anuttara*. *Uttara* a comme sens : le plus haut des deux, excellence, réponse, caractéristique, incitation, franchissement ; *anuttara* étant ce qui n'est pas tout cela.

car désir implique artifice *(kalpita)* et *anuttara* est sans artifice *(akṛta)* ».

Akṛta, non-forgé, sert aussi à Anantaśaktipāda à désigner la nature profonde et innée du moi et de l'univers. C'est la Conscience intime qui brille partout et toujours de tout son éclat recouvré, dès que les modalités conscientielles qui l'obscurcissaient sont écartées .Elle s'oppose à l'existence factice et limitée de la dualité formée d'un ensemble de structures sclérosantes, ou gangues *(kañcuka)*, constructions mentales qui masquent la réalité, la raidissent et la polarisent en scindant l'unité vivante en sujet et objet, en être et non-être, en succession et simultanéité, en moi et autrui, en bien et en mal, en dualité et non-dualité, en *bhava* et *nirvāṇa* et en *vikalpa* - *nirvikalpa*. Ces deux derniers couples demandent quelques mots d'explication car, dans la majorité des systèmes de l'Inde, *nirvāṇa* et *nirvikalpa* se rapportent à la Réalité ultime par contraste avec *bhava* et *vikalpa* qui représentent la réalité phénoménale. C'est que *nirvāṇa* prend chez Anantaśaktipāda le sens de libération, et la Réalité authentique se situe bien au-delà du devenir et de la délivrance puisqu'elle est la plénitude immuable et la pure liberté.

Il en va de même de l'absence de toute bifurcation mentale, *nirvikalpa*, qu'il ne faut pas comprendre dans son sens habituel d'intuition mystique au-dessus de toute discursivité — le *vikalpa* — mais au sens de connaissance globale dans laquelle on perçoit les choses simultanément sans rien voir de particulier, à la façon dont on contemple un paysage du sommet d'une montagne[1]. Le terme *nirvikalpa* peut signifier encore le premier instant de n'importe quel désir, sensation, connaissance ou mouvement — instant d'intuition, vierge de constructions intellectuelles qui ne surgissent qu'au second moment de la connaissance ou du désir[2]. *Nirvikalpa* serait alors sur le même plan que *vikalpa* et devrait être rejeté au même titre que les autres corrélatifs : succession et simultanéité *(kramākrama)*, dualité et non-dualité, car l'absolu transcende ces couples que l'intellect a enfantés.

Le vrai mystique se place, en effet, au-delà du monisme et du pluralisme, ces vues d'un esprit dichotomisant ; ce qui explique que l'absolu libre de relation empirique s'identifie à la Vacuité *(śūnyatā)*. Notons pourtant que si Vātūlanātha ou son disciple semblent avoir subi à cet égard l'influence de Nāgārjuna qui ne

(1) Exemple de connaissance indifférenciée que donne Abhinavagupta. P.T. v. p. 106-107.

(2) Selon la théorie des logiciens Bouddhistes Dignāga et Dharmakīrti, qu'Utpaladeva et Abhinavagupta adoptent aussi.

veut rien attribuer à l'absolu : ni unité, ni existence, ni soi, ni conscience, Anantaśaktipāda ne le suit pas jusqu'au bout puisqu'il définit l'absolu comme un Soi et une Conscience[1].

Si Vātūlanātha revendique l'expérience intime de la présence divine et l'absorption dans l'absolu, nous avons vu qu'il n'admet aucune progression, aucune étape, et pour lui s'effectue d'emblée le passage à la limite *(paripāṭyullaṅghana)* au cours duquel on est précipité dans le grand vide *(mahāśūnyatā)*. Tous les obstacles sont alors surmontés et l'autonomie absolue se révèle. L'Acte d'intériorisation qui est en même temps un acte de libération est donc unique, total et parfait, car si la Réalité envahit le cœur, ce ne peut être que soudainement et intégralement. Pareille voie exclut toute méthode, c'est là un trait caractéristique de nos auteurs et l'on comprend qu'à leurs yeux l'irruption de la Réalité soit un don entièrement gratuit de la grâce divine qui, dans sa pleine intensité, anéantit toutes les voies d'approche[2].

Cette grâce est proprement intrinsèque à la nature humaine. Bien qu'elle fasse seulement l'objet d'une brève mention, elle joue un rôle considérable dans un système de cet ordre car l'homme ne peut rien par son effort qui est par définition faible et artificiel. Seul le pouvoir divin travaille efficacement parce qu'il est parfait et illimité en son efficience comme en son omniscience. Il suffit donc de s'absorber en lui de façon totale pour qu'il agisse en nous, toute pratique de *yoga* s'avèrant alors superflue.

Anantaśaktipāda nous apprend que la grâce qui opère en ce domaine élevé de l'expérience spirituelle est une grâce excessivement intense, celle que le Mālinīvijayatantra met au sommet de toutes les grâces[3].

Le Tantrāloka[4], à la suite de ce Tantra, distingue trois sortes de grâce : la première est intense, la seconde moyenne et la dernière est faible. La grâce intense comporte elle-même trois degrés : lorsqu'elle est excessivement intense *(tīvratīvra)* il suffit d'un seul contact fulgurant pour qu'on soit non seulement libéré mais encore déifié, ce qui est appelé *bhairava* ou *jīvanmukti*. Cette grâce entraîne souvent la mort au moment précis où le Soi se révèle[5].

L'être qui bénéficie d'une grâce un peu moins intense, bien que

(1) Il est vrai qu'il le situe également au-delà de *cit* et d'*acit*, *cit* connotant la conscience sans relation et donc suprême.

(2) Ce qu'un philosophe, Abhinavagupta, nomme *anupāya*.

(3) I. śl. 42 à 45.
Le T.A. distingue vingt-sept types de grâce qui vont en intensité décroissante.

(4) T.A. XIII śl. 130 sqq. et 210 à 254.

(5) — — — 130 sqq. Voir à ce sujet P.S. p. 42-43 et 51.

très forte encore *(madhyatīvra)*, voit disparaître aussitôt son ignorance et, lui aussi, est divinisé à l'instant même, mais il continue à vivre ici-bas et devient le meilleur des guides spirituels. Sa gnose, qui est des plus éminentes, est appelée *mahājñāna* et *pratibhā* car elle est innée et se manifeste d'elle-même *(ātmapratibhā)*[1]. Initiations et pratiques pieuses se montrent donc superflues puisqu'elles ne serviraient qu'à s'emparer de la Connaissance suprême qui, ici, s'obtient sans effort ; le mystique est, en effet, initié par ses propres organes de connaissance divinisés et ces divinités *(devī* ou *devatā)* font auprès de lui office de maîtres spirituels[2].

Cette grâce lui permet de pénétrer d'emblée en *kramamudrā*, attitude qui correspond probablement à la *khecaravṛtti*[3] de notre texte. Alors, sans utiliser des moyens de libération gradués, étant bien absorbé en lui-même, il opère de l'intérieur en répandant l'intériorité en activités qui s'exercent à l'extérieur, puis il reploie ces activités dans l'intériorité. Continuant ce mouvement d'expansion et de reploiement jusqu'à ce que soit réalisée la parfaite égalité de l'intériorité et de l'extériorité, il acquiert *khecarīsamatā*, le nivellement apaisé de la Conscience.

C'est à cette grâce que fait allusion Anantaśaktipāda puisqu'il la qualifie d'intensément pénétrante *(atitīvrātitīvratara)*.

Un autre caractère de la mystique de Vātūlanātha est son aspect initiatique ; en effet, la descente en soi-même et l'illumination ne dépendant pas de l'effort de l'individu, l'aide d'un maître spirituel *(guru)* s'avère indispensable. Mais rien ne nous est révélé sur l'influence qu'exerce le guide sur son disciple ; ne fait-il que transmettre un enseignement traditionnel par l'entremise de la parole ? Nous ne le pensons pas, car le *prātibhaguru* que décrit Abhinavagupta[4] agit en silence et, par le seul effet de sa présence, il transmet la Gnose. Le disciple s'absorbe ainsi dans son maître et, comme celui-ci est pénétré de grâce, le disciple qui s'identifie à lui jouit automatiquement de cette grâce et ce, proportionnellement à son degré d'absorption.

(1) T.A. XIII. śl 131 sqq.
(2) — — — 141-142.
(3) Sur ce terme voir ci-dessous p. 54.
(4) T.A. II. com. au śl. 40.

VĀTŪLANĀTHA SŪTRA

STANCES D'INTRODUCTION

1

Je salue cette excellente Inopinée[1] qu'on réalise de la bouche du Maître et qui resplendit de toutes parts grâce au discernement de celui qui se meut dans l'éther de la Conscience[2]. L'Inopinée — élément essentiel de l'Illumination inaltérable qui constitue l'état de Vide transcendant[3] — est libre de toute modalité et procède de la vigueur des frictions unifiantes[4].

2

Victoire à l'Ineffable non Né dont le ciel de la Conscience absolue forme l'Essence, Lui qui est aussi bien pourvu que dépourvu de gradation[5], étant exempt de marque distinctive, et dont l'activité ici-bas outrepasse tout ce qui est !

(1) *Sāhasa* désigne l'avènement imprévisible que le commentateur se refuse à nommer autrement que l'Inopinée car la seule chose qu'on puisse exprimer à son égard est la manière soudaine et instantanée dont il jaillit alors qu'on s'y attend le moins.

(2) *Khecara* désigne le délivré vivant qui se meut *(cara)* librement dans le vide éthéré *(kha)* de la Conscience ultime. Voir ci-dessous p. 45, 67.

(3) *Śūnyātiśūnya*. Sur ce Vide voir ci-dessous p. 41, 69.

(4) *Saṃghaṭṭaghaṭṭana*, interaction de souffles et d'énergies. Voir à ce sujet ci-dessous p. 22, 70.

(5) Ce non-Né est doué de succession *(krama)* lorsqu'il se manifeste sous l'aspect de l'univers ou quand il s'absorbe peu à peu en Lui-même lors d'une série d'extases progressives. Il est exempt de succession *(akrama)* quand il se révèle instantanément. Mais nous verrons qu'en réalité il n'est nullement soumis à la succession ou à la simultanéité puisqu'il est intemporel par nature.

3

Je m'incline devant ce qui émane de l'océan du cœur[1] du Vénérable Vātūlanātha et qui exclut les distinctions d'adoration, d'adorable et d'adorateur[2].

4

M'étant enseveli en ce grand ciel (de la Conscience), c'est là que je demeure, ineffleuré par l'impureté, bien que je me trouve ici-bas perpétuellement au plein milieu de toutes sortes d'activités[3].

5

Je salue cet absolu Incomparable et Impénétrable[4] qui déborde tout signe tangible ; libre de marque distinctive, Il est l'unification des (facultés) analytiques et synthétiques de la Conscience.

6

Quelqu'un[5] a entrepris une glose excellente des *sūtra* qui émanèrent de la bouche des *Yoginī*[6], glose qui tire son importance de la façon exhaustive dont elle traite de la Réalité suprême.

(1) L'influence du système du cœur, la dernière forme que revêt la philosophie Trika sous son aspect d'école Pratyabhijñā, se fait profondément sentir à cette époque. Voir p. 7. C'est ainsi que Gorakṣa considère les livres sacrés comme une vibration *(parispanda)* qui jaillit du cœur. (M.M śl. 7).

(2) Les Tantra également se plaisent à montrer qu'un stricte monisme n'offre aucune place au culte ni à la vénération : « Qu'on prenne connaissance, en son authenticité de la nature immaculée qui remplit l'univers. A un tel degré suréminent de Réalité, qui est adoré et qui se rassasie d'adoration ? » V.B. 16. Cf. 153.

(3) *Vṛtti* est un tourbillon qui exprime bien la presse des affaires temporelles.

(4) *Anāveśa*, text. 'sans le fait d'entrer dans ou de s'emparer de' est un terme qui prête à difficulté car cet emploi du mot est unique. *Āveśa* signifie habituellement absorption. *Anāveśa* aurait donc ici le sens d'au-delà de la vie mystique elle-même et de ses extases. L'absolu apparaît donc comme transcendant de toutes manières : il est au-delà d'une progression mystique, et aussi de tout processus discursif puisque, indéterminé, il est la fusion de l'analyse et de la synthèse. Il est enfin soustrait au sensible *(asparśa)*.

(5) Ce quelqu'un — à remarquer ici encore le caractère vague de l'expression — est Anantaśaktipāda.

(6) Dans la mythologie indienne les *yoginī* sont des semi-divinités. Elles désignent dans ce recueil les sens introvertis du grand mystique. Voir à ce sujet p. 48. Vasugupta, le fondateur du système Trika « bénéficia lui aussi de l'enseignement traditionnel et parfait de nombreuses *yoginī* » S.S. v. p. 2, l. 4.

En vérité, après avoir révélé au Vénérable Vātūlanātha l'ensemble de l'Ucchuṣmapāda[1] qui, tout inexprimable qu'il soit, se situe bien au-delà de tous les systèmes philosophiques s'étendant des six systèmes classiques[2] et des quatre traditions[3] jusqu'à l'Union[4], les Divinités des centres[5] l'instruisirent ici même par des *sūtra*, du point de vue des treize Révélations[6] que leur mystique fort élevée rend particulièrement importantes.

(Ces) divinités lui révélèrent la Réalité ultime qui demeure si l'on peut dire préservée de la souillure de progression et de non-progression, d'être et de non-être, de vérité et d'erreur, de dualité et de non-dualité, de connaissance discursive et de son absence[7], de libération et de devenir[8].

Premier sūtra

(Il y a) saisie de l'essence en vertu de la présence de la grande Inopinée

La ' saisie de l'Essence ' véritable surgit pour n'importe qui, n'importe où et n'importe quand, sans cause ni raison[9], par la présence[10] de la grande Inopinée chez celui qui est enseveli dans sa propre essence et que flaire[11] la grâce, une grâce plus intensément pénétrante que ce qu'il y a de plus pénétrant et que rien ne refrène. (On s'empare de son Essence) par la pleine expansion du Son

(1) Celui dont les craquements sont manifestes, Agni, le feu sacré. Y a-t-il allusion à un Tantra du même nom ? Voir ci-dessous p. 5.

(2) Ce sont les systèmes bien connus : Sāṃkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā et Vedānta.

(3) Les quatre Veda.

(4) Melāpa, nous ne savons rien de ce système.

(5) Les *pīṭha*, trône d'une idole, sont aussi des monastères, lieux de pèlerinage en l'honneur de la Déesse. Ils furent érigés sur les cinquante et un emplacements où les membres de Parvatī tombèrent à terre, lorsque le disque de Viṣṇu eut mis en pièces son corps que Śiva portait sur son épaule en errant à travers le monde. Du point de vue ésotérique ces *pīṭha* sont des centres de *yoga* situés dans le corps.

(6) Nous ignorons ce que sont ces *kathā*.

(7) Sur *vikalpa* et *avikalpa* voir ci-dessous p. 12.

(8) Nous traduisons ainsi *nirvāṇa* et *bhava*. Voir p. 12.

(9) *Akasmāt*, incidemment.

(10) *Vṛtti*, terme aux sens vagues d'opération et de présence, mais il est possible qu'il ait ici un sens plus prégnant, car l'Inopinée agit à la manière d'un tourbillon *(vṛtti)* instantané et inattendu qui s'évide brusquement.

(11) *Ghrāta*. Cf. l'expression ' en odeur de sainteté '. Même expression chez Abhinavagupta. T.A. XVI, śl. 77, *anughrā-* flairer en signe d'affection.

éminent[1], très profond et qui absorbe tout, au moment même où l'on s'implante dans l'ensevelissement de la grande Vacuité invincible, grâce à l'unification de tous les processus discursifs et non-discursifs de la Conscience. Voilà en quoi consiste l'acquisition de la Conscience qui, du fait qu'elle se trouve au-delà de toutes les constructions mentales, est sans artifice[2], sans localisation[3] ni dépassement[4], sans houle[5] ni limite, ni signe distinctif et qui échappe à la perception. Tel est le sens ésotérique (de ce *sūtra*).

Quant à la pénétration (dans l'Essence) qui s'effectue par la présence de la grande Inopinée, qu'on l'obtienne par la voie qui va être mentionnée (1).

Après avoir décrit la tradition mystique touchant à la théorie de la grande Inopinée, c'est-à-dire l'acquisition immédiate et soudaine de l'Essence affranchie de tout signe distinctif et à laquelle on accède à l'aide d'un effort pour outrepasser tout ce qui est, les *(yoginī)* déclarent maintenant comment s'opère en un seul instant, en ce lieu précisément (à savoir dans l'Essence), la suprême Fusion[6] de toutes les activités psychiques :

Sūtra 2

Le flux des opérations se trouve tout à coup saturé par la saisie de cette (essence)

Le ' flux ' c'est le tourbillon qui se produit à un degré intense au moment présent, c'est la pénétration inébranlable et ininterrompue (dans l'Essence) des ' opérations ' qui consistent en rayons[7] (d'organes sensoriels) comme la vision et aussi en sentiments tels l'inclination, l'aversion et autres. Ce flux se trouve ' tout à coup ' — simultanément, sans égard à un ordre quelconque et en outrepassant toute progression méthodique — ' saturé ' par la saisie de cette (Essence) ; ' saturé ', car le flux des opérations

(1) Sur le son *mahānāda*, voir ci-dessous p. 25, 69.
(2) *Akṛtaka*, non-forgé, d'où congénital, inné, spontané.
(3) *Niravakāśa*, sans accès ni espace.
(4) *Niruttara*, absolu. Voir ci-dessous p. 10.
(5) *Nistaraṅga*, sans fluctuation mais aussi dénué de dépassement, *taraṅga* étatn ce qui passe au-delà.
(6) *Mahāsāmarasya*. Voir ci-dessous p. 48.
(7) Rayonnements.

psychiques est emporté vers sa propre essence, il en est imprégné.

' Par la saisie ' de l'Essence signifie lorsqu'on arrive progressivement à s'ensevelir dans l'état précédemment mentionné de suprême Inopinée. Cette grande Inopinée est parfaitement impassible et, par nature, elle engloutit ce qui transcende les constructions mentales relatives au temps et à l'intemporel. Tel est le sens (du *sūtra*).

En s'exprimant de cette manière détournée, (l'auteur du *sūtra*) veut faire entendre que toutes les opérations s'installent pour toujours et uniquement dans la voie de l'Éveil dès que, par la disparition totale de leurs différentes (oppositions) réciproques, (se tenant) dans le domaine de la grande Vacuité qui est au-delà de toutes choses et qui a forme de splendeur, elles se sont identifiées à ce (domaine) (2).

Après avoir imparti de façon détournée l'instruction[1] relative à la Science simultanée[2], (les Divinités) décrivent maintenant la Révélation que (ce) livre expose :

Sūtra 3

L'entrée dans la grande vacuité résulte de la brisure par friction[3] des deux tablettes[4]

Cette acquisition de l'état suprême est décrite ici en détail ainsi que le spécifie l'illustre Gandhamādana au moment où il accorda sa grâce au vénérable Niṣkriyānandanātha en lui expliquant ce livre qu'il composa.

Le flot du souffle vital exhalé *(prāṇa)* s'écoule perpétuellement en s'épanouissant en sept crêtes qui s'élèvent respectivement de sept ouvertures. En la plénitude de son flot il représente la tablette supérieure. Lorsqu'il s'écoule comme un flot (à travers cette) tige de lotus[5] (qu'est) le conduit à deux ouvertures, il forme le souffle inspiré *(apāna)* et constitue la tablette inférieure.

(1) Ou initiation.

(2) Qui a lieu de manière homogène, en un seul temps ; c'est simultanément que les différents courants, qui jusqu'ici se contrariaient, convergent pour n'en former plus qu'un.

(3) *Udghaṭṭana*, frottement qui ouvre en brisant.

(4) *Paṭṭa*, la planchette sur laquelle on écrit ou l'on peint.

(5) Comparer ce conduit au filament d'une tige de lotus, c'est insister sur son extrême subtilité. Il s'agit du canal médian, la *suṣumnā*.

Le souffle vital qui réside au-dessous assume l'énergie des cinq organes sensoriels et a pour comportement celui du serpent à cinq capuchons. Après avoir dénoué ses deux replis de veille et de sommeil en déliant leurs nœuds, le souffle vital qui se trouve en plein milieu[1] (se révèle) ' grâce à la brisure par friction des deux tablettes ', c'est-à-dire lorsque s'entrouvent en se fendant les deux souffles inspirés et expirés.

Le souffle du milieu est identique à la Vacuité éminente et est libre de la bifurcation en immanent et en transcendant. Il est ineffable, sans voile[2], indestructible et totalement affranchi des notions d'objet connu et d'agent de connaissance ; il transcende les catégories de couleur et de non-couleur et n'appartient pas au domaine du toucher ni non plus à celui du non-toucher. C'est métaphoriquement qu'on le désigne par les expressions ' éther suprême ' et autres semblables.

' L'entrée ' en ce lieu est le séjour permanent dans la Fusion mystique[3] en tant qu'ensevelissement en ce lieu, état qui se manifeste comme ayant pour nom la grande Initiation acquise (ainsi). Tel est le sens (du *sūtra*) (3).

C'est ainsi qu'on formule avec concision en forme de *sūtra*, à la manière (de l'école) Mahānaya[4], cet[5] Incommunicable — qui échappe à la prolixité de tous les Traités, — (et qui consiste) en la réalisation de l'Initiation éminente alors qu'on exclut la dualité de l'existence et de la non-existence représentées par les ' deux tablettes '. Cet état doit être conçu comme un ensevelissement dans la ' grande Vacuité ' qui forme la teneur du *sūtra*, et comme le rejet de toute absorption[6], puisqu'il est un ensevelissement dans le grand éther éminent et sans houle[7]. L'auteur décrit maintenant le fruit de l'isolement[8] qui est identique à cet (ensevelissement) et qui procède de l'exclusion du couple :

(1) *Madhyavartin*, le souffle central. Voir ci-dessous p. 11.

(2) *Mahānirāvaraṇa*, tout à fait exempt de recouvrement, d'où extrêmement manifeste.

(3) *Sāmarasya*, sur ce terme voir ci-dessous p. 39.

(4) Grande sagesse ou maxime. Voir p. 10, n. 2.

(5) *Kim api* insiste sur sa nature ineffable.

(6) *Āveśa* est un terme équivoque qu'accentue encore le rapprochement voulu *āveśa-samāveśa*. On pourrait comprendre *āveśa* comme une absorption superficielle et graduelle, par rapport à *samāveśa* qui est compénétration mutuelle et parfaite de deux êtres. Il s'agit ici de la conscience et de celui qui s'identifie à elle.

(7) *Nistaraṅga* sans progression ni agitation, donc quiescent.

(8) *Kaivalya*, l'intégrité recouvrée. Voir ci-dessous p. 46.

Sūtra 4

La fixation[1] dans la conscience universelle est due à l'engloutissement du couple (des opposés)

La destruction totale est celle du fonctionnement de la dualité qui revêt l'aspect d'agent percevant et d'objet perçu relativement à chacun des cinq grands éléments que sont la terre, l'eau, etc.

Parmi ces éléments le principe[2] terre dont l'attribut prépondérant est l'odeur se présente sous la double apparence de nez et d'anus.

Le principe eau dans lequel le goût prédomine est double à titre de langue et d'organes sexuels.

Le principe feu a la forme pour attribut dominant. Il revêt le double aspect d'yeux et de pieds.

Le principe air que caractérise le toucher est double en tant que peau et que main.

Le principe éther apparaît comme multiple parce qu'il assume la double modalité d'oreille et d'organe vocal et possède le son comme attribut distinctif.

Ou encore : terre et eau représentent l'objet dont on jouit, feu et air l'agent qui jouit et l'éther *(ākāśa)* se trouve au milieu de ce couple. Cet éther se divise de multiples manières lorsqu'il apparaît à l'intérieur de tous les conduits[3] (du corps) en raison de leur nature parfaitement creuse.

Ou encore : quatre grands éléments allant de la terre jusqu'à l'air sont l'objet de jouissance et l'éther apparaît comme l'agent qui jouit. L'agent demeure perpétuellement aussi dans l'objet de jouissance et la jouissance également apparaît toujours dans l'agent qui jouit.

On a ainsi décrit comme il convient, et en commençant par la terre, ces cinq grands éléments grossiers dont chacun se révèle sans arrêt en son double déploiement, sous forme du couple des antinomies.

Telle est l'intention (de l'auteur des *sūtra*).

(1) *Niṣṭhā*, on y fait son séjour définitif.

(2) *Tattva*, base principielle. Sur ce terme voir ci-dessous p. 47 et P.S. p. 70.

(3) Les *nāḍī* sont des canaux vides dans lesquels peut circuler l'éther parce qu'il est vide et qu'il pénètre partout.

Ou encore : chacun de ces éléments apparaît comme patent ou caché, extérieur, épanoui ou latent.

C'est par ' l'engloutissement ', ou disparition complète, du couple propre à ces cinq principes que se produit la ' fixation dans la Conscience universelle ', à savoir, la maintenance — du fait qu'elle est totalement immuable[1] — dans cette Conscience qui échappe aux limites[2] (spatiales et temporelles). Car la Conscience ne fait aucune place aux processus conscientiels doués de bifurcation ; elle n'offre pas non plus d'accès à ceux qui sont indifférenciés[3].

Ainsi (le *sūtra*) désigne ici la Conscience universelle du fait qu'elle ne peut être appréhendée par les critères de connaissance pour ceci qu'elle est par nature le sans-Second éminent et absolu.

' La fixation ' dans (la conscience), (son) étreinte constante et inébranlable est offerte à toute personne si un excellent Maître spirituel le lui indique. Tel est le sens.

(Ce *sūtra*) signifie donc que l'identification avec le sans-Essence, inconditionné et indéfinissable, est due à la disparition[4] du couple de l'énergie et de ce qui en procède[5] (4).

Ayant ainsi indiqué — selon la tradition relative à la doctrine du couple des opposés — de quelle manière on prend de fermes assises dans la Réalité suprême grâce à la destruction de cette dualité, il décrit ensuite comment se réalise la révélation concernant l'unification[6] :

Sūtra 5

La grande union procède de l'unification des sens et de (leurs) objets[7]

L'expression ' *siddhayoginī* ' désigne ceux qui sont à la fois *yoginī* et *siddha*, les divinités des sens et des objets sensoriels. Leur ' unification ' est la jonction ou l'étroit contact de ce couple : le sujet percevant et l'objet perçu, ou encore leur embrassement mutuel et parfait.

(1) *Aviparyasta* ayant aussi le sens d'irréversible.

(2) *Niravakāśa*, donc universel.

(3) *Nirvikalpa* libre de dichotomie mentale. Voir à ce sujet ci-dessous p. 12 et p. 47.

(4) *Kavalana* avalant à bouchées, d'où engloutissement.

(5) Tel est le sens de *kulakaula* dans la Parātriṃśikā, p. 33-36, et autres tantra et traités. Voir ci-dessous p. 47.

(6) *Saṃghaṭṭa*, union par friction, d'où fusion unifiante. Voir ci-dessous p. 43.

(7) Les *yoginī* sont les sens introvertis du grand *yogin* et les *siddha* les objets divinisés. Ces deux ne se rejoignent que chez le *jīvanmukta*, lors de l'illumination.

En vertu de cet embrassement, s'effectue sans interruption la ' grande Union mystique ', c'est l'Éveil immédiat ou le complet épanouissement de la grande Union ou grande Fusion qui a lieu toujours et partout dans l'éther de la Conscience transcendante, lorsque la dualité subjectivité et objectivité s'est entièrement évanouie[1].

Tel est le sens. Ce qui implique que l'ensevelissement dans le Sans-Second éminent s'effectue en tout lieu, du fait que la dualité agent de connaissance et objet connu ne se manifeste plus (5).

Après avoir traité de l'apparition de la grande Union qui résulte toujours de l'engloutissement du couple, les *(yoginī)* font maintenant allusion[2] à l'acquisition de l'état transcendant qui apparaît seulement si l'on a surmonté les trois cuirasses :

Sūtra 6

L'état inexprimable s'instaure définitivement grâce au rejet complet des trois cuirasses

Les trois cuirasses (sont le triple voile) qui se différencie de (trois) manières : *bhāvika*, *bhautika*[3] et *śūnya*, le vide.

Parmi elles, *bhāvika* consiste en éléments subtils qui vont du son jusqu'au facteur d'individualité.

Bhautika comprend la terre et les autres (éléments grossiers).

Le vide désigne l'inactif et aussi ce qui est formé de traces subtiles d'impressions passées *(vāsanā)*.

Ou encore : *bhāvika* est l'extériorité, le domaine de l'objet à connaître, une amphore par exemple ; *bhautika* est l'intériorité, la perception sensorielle ; et le vide, l'éther qui se trouve entre les deux.

Ou encore : *bhāvika* signifie la création telle qu'elle existe dans l'état de rêve, *bhautika*, l'existence continuée qui se déploie dans

(1) Cf. S.K. III, p. 59, l. 19 com. au śl. 6 : Celui qui s'est abîmé dans la Conscience indivise ne peut plus être soumis au couple des contraires car ceux-ci n'exercent leur pouvoir qu'à l'étape de la conscience différenciée du souffle *(prāṇa)*, et le souffle est désormais englouti dans la conscience.

(2) *Kaṭākṣayanti*, elles font une œillade par coquetterie.

(3) Ces deux vocables sont intraduisibles puisqu'ils prennent des sens variés dans les paragraphes qui suivent. Voir à leur sujet ci-dessous p. 49-50.

la veille, et le vide reçoit le nom de destruction propre à la condition du sommeil profond.

' Du rejet complet ', c'est-à-dire lorsqu'on abandonne entièrement les trois cuirasses ainsi délimitées, on s'installe définitivement dans l'état inexprimable. Telle est la ' fixation ' inébranlable et perpétuelle dans ce suprême éther exempt de marque distinctive et qui transcende toute chose, le domaine suréminent et indéfinissable qui est au-delà de toute expression (6).

Ayant ainsi défini la façon dont on acquiert le Quatrième (état) en passant outre à la triple cuirasse, les *yoginī* décrivent maintenant l'épanouissement du son primordial qui seul se déploie sans arrêt au cours de toutes les paroles qu'on énonce librement :

Sūtra 7

Au cours de toutes les manifestations dans lesquelles apparaissent ou disparaissent les quatre formes de la parole, le son mystique se révèle

Les ' quatre formes de la parole ' sont d'abord décrites : la (première) forme est connue en tant que suprême *(parā)*; elle renferme en elle-même l'alphabet tout entier, comme la substance de l'œuf de paon contient (déjà en germe) l'ordonnance de toutes les couleurs (des plumes du paon).

A titre de grande Fusion du sans-Second, cette (Parole suprême) consiste en l'épanouissement de la vibration *(spanda)* initiale, laquelle apparaît comme un très léger frémissement qui ondule dans l'éther suprême et sans houle[1]. Cet éther (de la Conscience) est transcendant, universel, et ne rencontre aucun obstacle qu'il ne surmonte.

Et lorsque cette même Parole est désignée par l'expression ' *paśyantī* ', elle est identique au ' voyant ' et accède à l'essence du son que n'engendre pas une percussion[2]; elle est alors indifférenciée et possède toutes les lettres en son sein comme la graine de banyan[3] contient l'arbre.

Cette même Parole est nommée aussi *madhyamā*, intermédiaire, quand elle arrive à l'étape de l'intellect qui détermine de façon

(1) Voir S.K. śl. 45, com. p. 66, l. 13 et p. 67.

(2) *Anāhata nāda*, le son à l'émission spontanée qui jaillit par lui-même. Voir à ce sujet ci-dessous p. 75.

(3) C'est un arbre immense.

bien avérée la série des processus analytiques et synthétiques. *Madhyamā* renferme en elle-même les lettres diverses comme la cosse contient les graines.

C'est elle aussi qui est appelée *vaikharī*, la parole ordinaire, quand elle frappe en succession les différents lieux articulatoires des organes vocaux, à savoir : le cœur, la gorge, le palais, etc., et qui apparaît sous l'aspect d'une multiplicité, à l'image d'un verset composé de lettres variées. Elle rend visible le déploiement de l'univers entier et réalise aussi ce qui est accessible aux sens.

Ainsi les quatre formes de la Parole se répandent à partir du domaine de la Conscience universelle, sans arrêt et sans obstruction. L'« apparition » et la « disparition » des quatre aspects de la Parole signifient leur création et leur destruction, lesquelles sont toujours et inlassablement en jeu, que ce soit de façon manifeste ou latente.

Au cours de (ces quatre manifestations), le Son — ce plein épanouissement du grand Son *(mahānāda)* qui est au-delà du son engendré par percussion et du son qui jaillit par lui-même — se révèle perpétuellement. Devenu manifeste sans que l'opération des organes soit requise, il accède au seul éther suprême qui transcende la Conscience pourvue ou non de bifurcation. Telle est la signification (du *sūtra*).

L'essentiel de ce qu'il vient d'enseigner, c'est que le Son mystique — et lui seul — se manifeste de façon indivise en une succession de quatre formes verbales sans abandonner sa propre nature, toutes les fois qu'on énonce un phonème et qu'apparaît la multitude des phonèmes qui ne sont autres que la manifestation du jeu d'une diversité infinie. Voici ce qui est dit (7).

Ainsi le Son se manifeste sans obstacle en tout lieu et en tout temps selon l'apparition successive des quatre formes de la Parole. Après l'avoir décrit de cette manière, (l'auteur) poursuit maintenant la description du domaine absolu et transcendant qui seul resplendit au milieu de la jouissance de la triple saveur. Il déclare :

Sūtra 8

Par la jouissance de la triple saveur[1], (il y a) apparition involontaire du *Brahman* absolu qui n'a pas d'attaches

La ' triple saveur ' apparaît par degrés grâce à l'instruction reçue de la bouche du Maître. (Mais) lorsqu'on jouit de la triple saveur spontanée qui est éprouvée en *mūlādhāra*, le support

(1) *Rasa* a également le sens de délice.

radical, en *payodhara*, le support du lait, et en *ādhāra*[1], le support en soi, c'est de façon permanente et sans déclin que s'épanouit le seul *brahman* absolu qui est la prise de conscience de soi éminente et transcendante.

Son ' apparition involontaire ', spontanée, ne dépend pas du désir. Ce *brahman* est ' sans attache ', car soustrait à l'obstacle de la transmigration, ce déploiement de la multiplicité phénoménale.

Il est au-delà en quelque sorte du *brahman* qui assume le double aspect de calme et de varié[2]. Tel est le sens.

On définit cette même (saveur) du point de vue ésotérique : Le support radical, que caractérise le Son fondamental qui jaillit à titre de premier éclair d'illumination[3], est considéré comme la création puisqu'il est la paroi primordiale[4] qui sert de premier fondement à toutes les catégories de la Conscience, qu'elles soient différenciées ou qu'elles ne le soient pas.

Puis le support du lait *(payodhara)*[5], le ' lait ' étant la Conscience qui constitue le fondement de tout ce qui existe parce qu'elle nourrit[6] l'univers entier. Ce support forme la vibration, l'Éveil initial même (de cette Conscience) qui supporte la croissance de l'existence continuée. Comme il manifeste toutes les catégories on l'identifie à l'existence.

Le support à l'état nu *(ādhāra)*, par contre, représente la destruction, c'est-à-dire la Conscience qui se reploie sur elle-même[7] parce qu'elle met un terme à toutes les catégories des êtres sensibles et insensibles.

Et voici le sens ésotérique (de ce *sūtra*) : le Quatrième (état) nommé destruction intégrale resplendit sans arrêt en tant qu'absolu sans-Second dès qu'on pénètre en *khamudrā*[8], l'attitude mystique éthérée, non-forgée et qu'on jouit de la Fusion des ravissements

(1) Sur ces termes techniques voir ci-dessous p. 57.

(2) Le premier semble désigner le principe ultime *(brahman)* qui se repose sans créer. *Citra*, la peinture aux coloris infiniment variés, illustre le *brahman* tel qu'il apparaît dans l'univers. Le *brahman* sans attache est le *brahman* transcendant. Sur le mot *brahman*, voir ci-dessous p. 53.

(3) *Pratibhā*, illumination de la Conscience. Voir ci-dessous p. 58.

(4) C'est-à-dire le fond lumineux sur lequel se détacheront les diverses créations de la conscience. Voir ci-dessous p. 58.

(5) Au sens de mamelles.

(6) *Āpyā-* réjouir, conférer du bien-être, accroître et apaiser.

(7) *Pratyāvṛtti* implique retour sur soi-même vers l'intimité du Soi en une ré-volution abrupte. Doit-on rapprocher cette expression de l'*āśrayaparāvṛtti*, ' la révolution du support ' (c'est-à-dire la conscience) des Vijñānavādin ?

(8) *Khamudrā* n'est qu'un autre nom de la *khecarīmudrā* du système Trika.

spéciaux qui appartiennent à chacun des supports, c'est-à-dire de la saveur qui procède de cette triade (8).

(Ce *sūtra*) vient de décrire la tradition relative à la doctrine de la triple saveur par allusion à l'universelle (Conscience). Maintenant (le *sūtra* suivant) explicite (comment s'obtient) intuitivement la révélation des quatre divinités :

Sūtra 9

La permanence de l'apaisement en soi-même a lieu pour toujours en vertu du plein déploiement des quatre divinités

Les quatre divinités sont nommées faim, soif, envie et cogitation.

Parmi elles la faim, et elle seule, forme la destruction intégrale puisqu'elle est encline à tout dévorer.

La soif seule est la destruction parce qu'elle dessèche toute chose.

L'envie constitue (le principe) de l'existence continuée car elle a pour nature d'assumer (la relation) preneur et prenable et de susciter l'expansion de la dualité.

La cogitation[1] qui prend l'aspect d'un processus d'idées synthétiques et analytiques est considérée comme la création.

' Par le plein déploiement des quatre divinités ', on entend le procès ou le flux de la conscience dévorante par lequel s'effectue la ' permanence ' en sa propre essence qui ' a toujours lieu ' — c'est-à-dire s'opère à tout moment — relativement à chacune des quatre divinités que sont l'élan créateur[2], la manifestation, la mastication et l'engloutissement final. La ' permanence ' est une fixation dans la Conscience universelle et constitue le Cinquième état (9).

Ce *sūtra* vient d'élucider de cette manière l'acheminement à la révélation des quatre divinités, (le suivant) décrit le mystère de la Roue aux douze courants :

(1) *Mananā* a les sens variés de pensée, méditation.
(2) *Udyoga*, fait de se préparer à, d'où entreprise, élan vers.

Sūtra 10

Épanouissement des grands rayons par l'émanation des douze courants

Les 'douze courants' sont formés de l'association de deux choses : la première comprend l'esprit empirique et les cinq organes sensoriels de la connaissance qui commencent par l'ouïe. La seconde renferme l'intellect et les cinq organes sensoriels de l'action à partir de la voix, etc.

Leur déploiement, auquel on ne peut assigner de cause, désigne le flux de la conscience dévorante qui jouit d'une liberté absolue, transcendante et sans progression, et dont le champ d'activité ne comporte aucune limite[1].

Dans ce flux qui s'écoule par chacun des courants, s'épanouissent 'les grands rayons' de la Conscience qui assument l'aspect d'élan créateur, de manifestation, de mastication, d'engloutissement et d'apaisement final, lorsqu'a disparu l'expansion de conscient et d'inconscient, de déterminé et d'indéterminé. 'Cet épanouissement' est le grand Éveil dont l'essence éternellement épanouie existe toujours, de toutes manières et en tous lieux, indestructiblement.

Tel est le sens de ces Paroles transcendantes (10).

Après avoir, à l'aide de l'image des douze courants, révélé l'ensevelissement dans l'état invincible, qui s'accomplit constamment sans que le moindre effort soit requis, les *(yoginī)* décrivent maintenant la tradition relative aux cinq comportements :

Sūtra 11

Lors de l'apparition des cinq comportements (il y a) ensevelissement sans progression

Ces 'cinq comportements[2]' sont qualifiés par les expressions : dénué de support, sans fixité, insensé, omni-dévorant et omni-pénétrant.

Leur 'apparition' ou déploiement, c'est leur épanouissement

(1) *Ativiśṛṅkhala*, text. sans bride, donc sans restriction.
(2) Sur ces activités divinisées voir ci-dessous p. 65 sqq.

qui surgit de l'intérieur du groupe des énergies déterminées et indéterminées[1]. A cette occasion se manifeste ' l'ensevelissement sans progression, l'absorption transcendante qui échappe au dépassement continu, à l'inverse des ensevelissements propres à l'âme individuelle, à l'énergie et au Seigneur[2].

Je vais décrire en détail et dans l'ordre ces cinq comportements :

Anāśritā, ' exempte de fondement ', parce qu'elle n'a pas de support, est une activité toujours prête à résorber en elle-même ses propres objets, et du fait qu'elle va dans les territoires des (conduits) creux de l'oreille, elle est comparable à l'éther suprême.

Et *avadhūtā*, 'sans fixité', agitée en raison de sa nature indéterminée, est une fonction bien éveillée afin de saisir ce qui s'absorbe en elle par l'entremise de l'énergie visuelle, laquelle est apte à se mouvoir en tous lieux.

Unmattā, ' insensée '[3], étant aussi indépendante qu'un fou, est prête à s'emparer de ses objets sans distinguer ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas.

Sarvabhakṣyā, ' qui dévore tout ', prête à dévorer les catégories de ses propres objets d'absorption, désigne l'activité qui est habituée à engloutir (sans discrimination) tout mets préparé.

Et *sarvavyāpikā*, ' omnipénétrante ' du fait qu'elle pénètre en toute chose, est une activité bien éveillée afin de s'approprier tous les contacts par l'intermédiaire du fonctionnement de la peau.

Telle est l'apparition des cinq comportements (11).

Après avoir décrit l'un à la suite de l'autre ces comportements qui s'accomplissent de façon ininterrompue, les *(yoginī)* expliquent maintenant la révélation qui concerne l'indifférence[4] à l'égard du mérite et du démérite, indifférence qui résulte d'un séjour permanent dans la Lumière d'une Connaissance libre de signe distinctif :

(1) Ce sont les énergies indifférenciées et apaisées *(aghora)* et celles qui sont différenciées et très effroyables *(ghoratarī)* des Āgama.

(2) Ces absorptions se succèdent, l'une devant être graduellement surmontée par la suivante. Voir ci-dessous p. 66.

(3) *Unmatta* signifie également incapable de raisonner, homme à l'esprit égaré, ivre, intoxiqué. Mais il s'agit ici du libéré qui, baignant dans la plénitude, est affranchi de doutes et de soucis.

(4) *Nivṛtti* est l'abolition du fonctionnement des actes et de leurs fruits.

Sūtra 12

Grâce à l'ensevelissement dans la grande illumination (il y a) détachement à l'égard de mérite et démérite

La ' grande illumination ' que ne polluent pas les impuretés des notions analytiques et synthétiques de connaisseur, connaissance et connu, est réalisée de façon immédiate par l'entremise des grands Maîtres spirituels.

Elle se présente comme la manifestation de ce Séjour non-localisé, exempt de tout signe caractéristique et qui est d'un calme infini[1].

Elle est par essence la Connaissance plus suprême que suprême puisqu'elle transcende succession et simultanéité[2].

' L'ensevelissement ' dans cette (Illumination) est une fulguration par identification à elle, selon un processus continu et inflexible, sans l'aide d'aucun instrument, et résulte du rejet total d'abandon et d'appropriation, en se fixant là où l'on se trouve[3].

De ' cet ensevelissement dans la suprême illumination ' surgit le ' détachement ', à savoir l'affranchissement ou le déliement à l'égard du mérite et du démérite, cette dualité d'actes que caractérisent la vertu et le vice et qui sont aptes à donner leur double fruit respectif.

Cette grande liberté transcende le couple (suivant) : lien et affranchissement, et se tient toujours à portée de l'éminent héros comme un fruit ' *āmalaka* ' sur la paume de la main[4]. Ce héros, quel qu'il soit, dont la naissance est la dernière, même s'il demeure en vie sur cette terre du devenir, jouit continuellement de la saveur de l'expérience inartificielle[5] jusqu'à complet assouvissement.

Tel est le sens (12).

Après avoir indiqué la méthode relative à la doctrine de l'élimination totale du mérite et du démérite[6] qui fait suite à l'acquisition

(1) Noter le paradoxe des expressions *niḥśamaśama* et *nirdhāmadhāma*.

(2) *Kramākrama*, donc intemporelle.

(3) *Yathāsthitasaṃniveśa*, par maintien du *statu quo*, c'est dire qu'on demeure bien absorbé et inébranlable quelles que soient les circonstances. Point vital de l'expérience mystique. Voir à ce sujet ci-dessous p. 79.

(4) Évident, qui ne suscite aucun effort pour s'en emparer.

(5) *Akṛtrima*, congénital, inné. Voir p. 71. Il s'agit de l'expérience du *khecara*, l'être délivré.

(6) Sur la loi du *karman* voir P.S. śl. 53 à 57, 63 et com. 66-67 et 70. L'acte du *khecara* ne porte pas de fruit.

de la nature authentique, (les divinités) exposent maintenant la révélation du parfait Silence que parachève le Son mystique :

Sūtra 13

La sonorité de l'éther (de la Conscience) est due à l'acquisition du geste mystique du grand émerveillement par l'intermédiaire de l'efficacité de la révélation touchant à la science de la lettre A

On examine ici brièvement ' l'efficacité de la Révélation touchant à la science de la lettre *A* ' d'après la méthode traditionnelle reçue de la bouche du Maître.

La ' Science de la lettre *A* ' porte sur la compréhension parfaite de la doctrine relative à la transmission orale du phonème *A* qui procède en quatre phases : son frappé, son qui ne l'est pas, son frappé et non-frappé et enfin son qui transcende le son frappé et non-frappé[1].

Hala. On commence d'abord par expliquer le son issu de percussion ou son frappé *(hala)*; on le nomme ainsi parce qu'il est frappé contre les différents organes dans leurs divers emplacements, cœur, gorge, palais, etc. Il s'étend des sons allant de *A* à *Ha*[2] et, comme tel, manifeste toutes les catégories des choses.

Anāhata, le son qui n'est pas engendré par percussion, a pour signe le son intermédiaire *(madhyamā)* d'une corde (musicale)[3] dont la vibration serait le son suprême se déployant sur la base du son A. Il a pris place figurativement jusqu'au bout de (ce) puits (que forme) la gorge.

Et *anāhatahata*, le son qui est à la fois frappé et non-frappé, apparaît comme le fondement des deux précédents ; il n'est pas frappé puisqu'il surgit lorsqu'il y a operture de l'ouïe, la cavité (de l'oreille) étant au repos. Mais il est aussi frappé puisqu'il est en rapport avec le corps tattvique[4], (ce) reflet des bases princi-

(1) Le son ordinaire est causé par le frottement de deux objets. Sur ces divers sons voir ci-dessous p. 70.

(2) C'est-à-dire l'alphabet tout entier. *A* représente Śiva et *Ha*, l'énergie, entre ces deux l'univers entier se trouve emboîté.

(3) Dans son T.A. III, śl. 236 à 243 Abhinavagupta compare *paśyantī* (ou *anāhatahata*) descendu à l'échelle des sens au son indifférencié d'un instrument à corde, tandis que *madhyamā* (ou *anāhata*) serait le son d'un instrument à percussion (tambour) que l'on peut imiter avec la voix ; *vaikharī* (ou *hata*) serait le chant.

(4) Sur ce corps voir ci-dessous p. 73.

pielles *(tattva)*[1] (lorsqu'il entre en contact) avec l'éther situé au milieu des deux oreilles.

Anāhatahatottīrṇa. Ce son qui transcende le son frappé et celui qui ne l'est pas, consiste en la pointe initiale du grand Acte vibrant[2] qui se présente comme un léger frémissement. Libre de toute bipartition, il fulgure dans le domaine parfaitement manifeste.

Ce son est l'épanouissement le plus haut puisqu'il n'est pas sujet à accroissement ni à décroissement (de volume). Il se révèle sous l'apparence d'une grande Formule mystique qu'on ne peut émettre et qui a pour loi l'intangibilité.

Ainsi le Son qui transcende les sons frappés et non-frappés est représenté sous un aspect triangulaire ; c'est le Quatrième état dont *raudrī*[3] forme l'essence.

Et *anāhatahata*, le son qui est à la fois frappé et non frappé est constitué par la bouche (de la lettre *A*) et a pour essence l'énergie déterminatrice des consonnes sans voyelles[4]. C'est le sommeil sans rêve dont *vāmā*[5] est la forme.

Anāhata, le son qui ne provient pas de percussion est le rêve, celui que les Livres sacrés décrivent comme l'énergie *ambikā*, la Mère, et que représente le côté de la lettre *A*.

Hata, le son issu de percussion a pour essence *jyeṣṭhā*, l'excellente. Il prend l'aspect d'une arme (relativement à la lettre *A*) et représente la veille.

' *Kathana* ', la ' science ', est la transmission traditionnelle et bien fondée relative à la lettre initiale (de l'alphabet, le *A*) et qui revêt le quadruple aspect qui vient d'être exposé. Son ' efficacité ' désigne la puissance qui appartient à la vibration[6] du son transcendant, lequel se déploie sous les trois phases des sons (que nous venons de mentionner). D'où l'expression ' par l'efficacité de la Révélation concernant la science de *A* '.

Autrement dit la science de *A* est ce qui transcende ici le déploiement de la Parole ; c'est la concentration[7] sur l'Essence privée de marque distinctive moyennant un outrepassement total. Cette

(1) Ces *tattva* sont des réalités fondamentales qui s'étagent de *śiva*, la base principielle suprême, jusqu'à la terre, le *tattva* inférieur.

(2) Le *spanda*, vibration, a deux extrémités, l'une initiale et l'autre finale. Ce *prathamakoṭi* désigne donc l'acte en son premier ébranlement.

(3) Sur cette énergie voir les explications p. 73.

(4) *Anackakalā* voir ci-dessous p. 44.

(5) Quant à cette énergie voir p. 72.

(6) *Sphurattā*. Cette vibration est en réalité la prise de conscience de soi. Lorsque le son pénètre dans la conscience, celle-ci est ébranlée et réagit à ce choc.

(7) *Kathana* = *avadhāna*.

concentration est l'efficacité même, à savoir la quintessence infinie et sans artifices.

On s'étend ici quelque peu sur l'outrepassement (relatif à la Réalité indéterminée) : quel que soit l'excellent natif[1] qui s'implante de façon permanente dans le domaine de la Conscience partout resplendissante et sans houle, dès qu'a disparu la croyance erronée et bien enracinée qui prend le souffle, le corps subtil et le sujet conscient du vide[2] pour le Soi, il observe constamment que tout ce qui existe est identique à la Conscience plus que suprême, parce qu'il possède alors la certitude que l'Essence du Soi est immanente à tout. (Cette conviction) résulte de l'efficience de la vision du Vide le plus haut (emprunt) de beauté et de félicité immuables, et dépend de (son) indifférence à l'égard de l'acte et de son fruit[3]. Il n'y a aucun doute à cela.

Mais on explique aussi (cette expression) d'une manière différente : toutes les autres écoles philosophiques tels les systèmes classiques, les quatre traditions sacrées et la (doctrine) de l'Union, ne comprennent (cette) Science que par rapport à la roue des divinités dont le culte de certaines — et non de toutes — est prescrit.

Ici, au contraire, selon la tradition orale que nous transmirent des êtres parfaitement accomplis comme le Vénérable Vātūlanātha, et parce qu'on a repoussé la relation d'adorateur, d'adoration et d'adoré, seul resplendit de tous côtés, toujours et partout, (cet) épanouissement des grands rayons qui s'effectue perpétuellement et qui ne se différencie nullement de l'Essence transcendante.

Telle est l'efficacité de la révélation relative à la Science de la lettre *A* grâce à laquelle on obtient le grand émerveillement. Voici la relation des termes (du *sūtra*).

Et ce grand émerveillement désigne la pénétration dans sa propre essence lorsqu'on s'élève au-dessus de tout ce qui existe et que l'orgueil du facteur d'individualité — qu'il soit limité ou illimité — a entièrement disparu, c'est-à-dire lorsqu'est détruite la haute opinion qu'on a de soi-même[4].

(1) *Daiśika* doit être pris ici dans son sens propre de natif qui connaît très bien les lieux, à savoir le domaine suprême et non au sens habituel de guide spirituel.

(2) *Śūnyapramātṛ*. Alors que la majorité des humains prend le corps, la force vitale, le corps subtil ou l'intellect pour le Soi véritable, le sujet conscient du vide ne fait pas du Soi un objet de connaissance mais un vide, vide qui n'est qu'une absence des facteurs énumérés. Demeurant dans l'état de vide durant l'extase ou durant l'involution universelle *(pralaya)*, il n'a de connaissance que de la subjectivité, un Je qui n'a de relation qu'avec les *vāsanā*, ces traces latentes et imprécises de l'objectivité. Voir à ce sujet I.P. v. II, p. 233 et p. 235, l. 5.

(3) Le *karman*, loi de l'enchaînement de l'acte et de son résultat.

(4) Jeu de mot sur les deux sens de *smaya* sourire ou étonnement et fierté : *vi(naṣṭa)smaya*, la disparition de cette complaisance en soi-même, donne *vismaya*.

Mais aussi *mahāvismaya*, le grand émerveillement, peut désigner en outre le parfait ensevelissement dans l'opération de *khecara*, la libre Conscience qui est irrésistible et sans fin et jaillit soudain grâce à l'oubli total *(vismaraṇa)*[1] de la différenciation en soi et en autrui. C'est une attitude mystique *(mudrā)* parce qu'elle embrasse toutes les (autres) attitudes. Par elle on s'identifie à l'ensevelissement dans l'état de Silence absolu.

C'est par elle, la cause, que se produit la ' sonorité de l'éther ', ce déploiement de la fusion mystique que les treize Révélations ont décrit. Tel est le sens. Cette Fusion est le Son de l'éther *(kha)*, parce qu'elle donne d'elle-même *(svena rāti)*[2] le vide de modalité, qu'elle le compénètre, l'assume et le fait sien. Tel est le sens de *khasvara*, son de l'éther (13).

En initiant un certain philosophe[3] de manière détournée à la compréhension intuitive des treize Révélations, des six systèmes orthodoxes, des quatre traditions sacrées et de toutes les Révélations concernant l'Union mystique, les divinités des Centres lui révélèrent cette tradition orale qu'elles formulèrent en *sūtra*, tradition relative à la grande Union (conçue) comme l'état transcendant et sans Second.

Nous avons entrepris ici la courte glose de ces *(sūtra)* pour la compréhension des bons.

Quelqu'un, entièrement affranchi de l'erreur qui distingue devenir et non-devenir, a magnifiquement et justement exposé le suprême mystère qui est soustrait au flot de la dialectique et de la parole grâce au jaillissement imprévisible de (cette) haute Réalité indivise, alors que s'épanouissait la Conscience ultime.

(1) Nouveau jeu de mot sur *vismaraṇa*, oubli.
(2) Jeu de mot sur *svara* décomposé en *svena rāti*.
(3) *Avadhūta* qui a secoué (le joug du monde) ; ce philosophe est Vātūlanātha.

ANALYSE

Sūtra 1

Le premier *sūtra*, qui condense la substance du traité dont les *sūtra* suivants développeront les aspects variés, décrit le retour vers la pure intériorité. Il montre comment, sans raison assignable, l'homme est élevé à la possession de sa propre nature.

Pour exprimer la saisie de l'Essence, Vātūlanātha se sert du terme ' *lābha* '. Mais gardons-nous d'y voir l'acquisition d'une chose ou d'un état nouveaux que conditionneraient l'effort ou le mérite ; l'Essence ou la Conscience étant notre nature même, l'on ne fait que recouvrer ce qui, au fond, n'avait jamais été perdu. *Lābha* prend donc ici le sens de ' découverte ' car le *yogin* jouit de sa nature propre sans distorsion dès que les obstructions qui la voilaient ont disparu.

' *Śaktipāta* ', la chute de l'énergie, se présente en ce cas comme une grâce d'une extrême intensité à laquelle rien ne peut faire obstacle ; c'est elle qui déchire d'un coup les voiles qui dérobaient l'Essence. Notons que la grâce cherche l'âme, qu'elle ' la flaire ' et que celle-ci, de son côté, est parfaitement absorbée en elle-même. C'est alors que pour l'être tout ramassé en sa vie intérieure, se produit un libre jaillissement, une explosion soudaine de son essence ; il entre vraiment en contact avec le Soi profond à la surface duquel il se contentait jusqu'ici de vivre. Telle est l'opération de l'avènement imprévisible *(sāhasa)*. Cette intuition mystique fulgure comme l'éclair, resplendit de toutes parts et calcine la dualité intégralement.

Aussitôt qu'elle surgit, elle devient l'élément central de la vie du mystique.

L'irruption de l'intuition est à ce point imprévisible parce qu'elle est opérée par la grâce et que la grâce est libre, ne dépend de rien et tombe sur celui qu'elle élit sans se soucier de son mérite et sans égard au lieu, ni au moment, ni à la nécessité causale, logique ou karmique. Intervention inattendue par la façon dont elle surgit, elle l'est encore par le changement radical qu'elle produit : un total renversement des valeurs qui fait pousser un cri d'émerveillement.

Mais qu'est donc cette Grande Inopinée ? Il n'est pas aisé de la définir, puisque c'est une réalisation globale qui s'oppose à l'analyse discursive et fragmentaire. Le glossateur précise dès ses premiers mots et en la saluant avec respect, qu'elle est sans modalité et revêt l'aspect de vide transcendant qui anéantit toute discursivité.

Identique à l'Illumination *(bodha)* qui s'épanouit éternellement, elle ne serait simplement de celle-ci que l'apparition imprévisible. Par l'expression ' Grande Inopinée ', Vātūlanātha entend insister sur le jaillissement involontaire, soudain et total de la vie spirituelle. C'est justement cette totalité de l'expérience mystique qui fait difficulté car nous serons obligés, comme Vātūlanātha, de la décomposer en parties, alors qu'elle est indivise et infiniment simple.

Le *yogin* étant bien recueilli en une profonde absorption *(samāveśa)*, tout à coup, à l'improviste, la chose inattendue se produit, si intense et si profonde qu'elle remplit complètement le champ de sa conscience ; alors il sombre en lui-même et y jouit d'une félicité apaisée et émerveillée dans laquelle perceptible et cognoscible viennent s'engloutir. Agitation et oscillation se sont évanouies, tout fusionne dans le Soi enfin révélé. On peut désigner cet état du nom de Vacuité, puisque tout contenu psychique a disparu, mais c'est aussi la plénitude que Vātūlanātha appelle le Son transcendant.

Cet ensevelissement en soi-même n'est pas n'importe quelle absorption. Il existe en effet des absorptions variées et par le degré et par l'objet dans lequel on s'abîme : il est possible par exemple de se concentrer sur l'univers, ou sur quelque objet de perception, ou sur l'énergie divine, ou sur le Soi, ou enfin sur Śiva. Ici, il s'agit de l'état le plus profond, l'absorption en Śiva même, identique à la pure Conscience. Cet ensevelissement sans progression qui s'accomplit spontanément est celui que les Tantra Śivaïtes nomment *śāmbhava*[1]. Dans cette absorption un seul contact avec la divinité suffit, ce contact étant définitif, tandis que, lors d'absorptions moins totales, des contacts répétés s'avèrent nécessaires. Voici comment Abhinavagupta définit ' cette très subtile illumination ' : « Sans aucune certitude d'ordre intellectuel et en un seul instant, alors que disparaît le sujet limité qui se réfléchit dans l'intellect et que resplendit la gloire du Soi, la chose qui doit être connue *(Śiva)* s'épanouit soudain »[2]. Et dans sa Laghuvṛtti : « La pleine conscience de soi *(parāmarśa)* doit être appropriée de telle sorte que soit réalisée l'Essence qui ne brille que d'un seul coup et qui n'est soumise ni au temps ni à la division »[3].

Ces passages mettent bien en relief deux points essentiels que Vātūlanātha développera dans ses *sūtra* et qui en formeront le leitmotiv : l'apparition fulgurante de l'illumination, puis sa stabilisation pour qui arrive à s'en emparer aussitôt et de façon définitive.

(1) T.A. I. śl. 178 qui cite le Mālinīvijayatantra. Cf. P.S. p. 48-9.

(2) T.A. I. śl. 171-175 et 178.

(3) *Tathāyaṃ parāmarśaḥ svīkartavyaḥ, yathā vicchedaśūnyaḥ sakṛdvibhāta svabhāvo' kālakalitaḥ sampadyate*, p. 24, l. 19.

Cette parfaite absorption dans l'Essence ne se comprend bien que per rapport aux absorptions inférieures et progressives[1] auxquelles Anantaśaktipāda ne fait qu'une brève allusion mais que Vasugupta décrit avec détail dans ses Śivasūtra. Après avoir consacré une vingtaine de *sūtra* à la voie *śāmbhava* (propre à Śiva) — celle qui est ici en cause — Vasugupta traite, dans le reste de son œuvre, des voies graduelles de la délivrance. Pour qui les parcourt, l'intuition ou le Quatrième état apparaît là aussi de façon instantanée et inopinée mais le mystique ne s'en emparera que momentanément et retombera bientôt à l'état ordinaire. Il ne rendra permanent ce Quatrième état qu'en le répandant peu à peu sur les états de veille et de sommeil, à la manière dont une tache d'huile imprègne lentement un tissu. Lorsque l'imprégnation est achevée, l'intuition propre au Quatrième état devient une fonction durable et totale ; le *yogin* étant alors toujours conscient de lui-même qu'il veille ou qu'il dorme, il n'existe plus pour lui ni trois états, ni un Quatrième état, mais un seul état égal à lui-même et qui transcende le Quatrième, le *turyātīta*, que notre commentateur nomme, bien à tort, ' cinquième état '.

Cette lente progression requiert du temps et des efforts et comporte des chutes. Au contraire, la voie *śāmbhava*[2] que décrit Vātūlanātha est facile et spontanée. La concentration ou plutôt l'intention nue ne porte que sur le vide[3], vide total des notions discursives *(nirvikalpa)*: elle tend vers Śiva seul et jamais vers son énergie et ne prend pas l'aide de cette énergie pour s'élancer vers Lui. La vacuité y joue donc le rôle prépondérant. D'autre part le but atteint est l'*anuttara*, l'absolu, *bhairava* en sa transcendance. Le Quatrième état se répand d'emblée sur les autres, ce qui signifie dans le langage d'Anantaśaktipāda que l'Inopinée *(mahāsāhasa)* et le cinquième état sont acquis presque simultanément ; le *yogin* devenant le maître des organes sensoriels et jouissant de pouvoirs surnaturels d'ordre cosmique.

Vasugupta, en un *sūtra* célèbre, définit ainsi l'illumination de la voie de Śiva : « *udyamo bhairava* » I.5 ' l'acte illuminé est l'absolu '. Illumination et divinisation sont donc simultanées. Kṣemarāja, glosant ce *sūtra*, explique qu'*udyama*, élan mystique, Acte par excellence — qu'il ne faut pas prendre pour un acte de la conscience

(1) Sur les voies *krama* et *akrama*, voir P.S. p. 42 sqq.

(2) On pourrait se demander, il est vrai, si Vātūlanātha ne prétend pas décrire l'*anupāya*, ' qui exclut toute voie ' et que Abhinavagupta identifie à la gnose la plus élevée *(parajñāna)* et au repos incomparable dans l'énergie de félicité *(ānandaśaktiviśrāntam anuttaram)*. T.A. I. 242 et chapitre II qui lui est consacré. Mais cet *anupāya* dont on ne peut rien dire est incompatible avec les *mudrā* et *khecaravṛtti* ainsi qu'avec les pratiques concernant le souffle (*sūtra* 3 de Vātūlanātha).

(3) *Madhya*, le vide interstitiel que nous étudierons à l'occasion du troisième *sūtra*.

empirique —, « est le jaillissement de la suprême Illumination *(pratibhā)* qui apparaît comme le brusque essor de la Conscience, et cet essor est prise de conscience de soi et s'effectue dès lors sans interruption[1]. Quand, dit-il, la fusion intégrale *(sāmarasya)* de cet acte intense et de l'énergie universelle est achevée, voici ce qu'on appelle ' *bhairava* ' pour la raison qu'il remplit entièrement l'univers en ' engloutissant ' toutes les imaginations désordonnées ». Quant à *pratibhā* il la définit comme l'illumination propre à ceux qui s'éclairent eux-mêmes car il n'est d'autre réalisation en définitive que celle du Soi par le Soi et dans le Soi, quelle qu'ait pu être à l'origine l'influence que le maître a exercée. A l'issue de cette illumination le *yogin* garde les yeux ouverts ; cette attitude *(mudrā)* est précisément celle qu'Abhinavagupta désigne du nom de Grande Inopinée *(mahāsāhasa)* car, dit-il « on s'attend à la création du monde puisque les yeux sont ouverts et non à sa disparition qui se produit alors ». « La Grande Inopinée surgit quand toutes les fonctions des organes sont abolies et que les rayons du Soi sont unifiés. (Le *yogin*) ayant accédé à la Conscience ultime réside dans la plénitude et ne pense à rien. Pourtant il perçoit intensément les choses. Quelques étincelles de cette conscience suffisent pour que le *saṃsāra* tout entier soit condamné aux cendres »[2].

Sūtra 2

En dépit de son identité à la réalité éternelle et unique, le sujet conscient est perpétuellement voilé par des états multiples qui se succèdent sans répit et avec lesquels il s'identifie à tort. Le flux des opérations consiste en émotions, en sentiments et en concepts qui revêtent spontanément l'aspect de sujet et d'objet. Telle est l'existence artificielle et fabriquée qu'organise la pensée, que polarise le désir et que cernent concepts et mots.

Les fonctions sensorielles sont comparées à des rayons qui vont du cœur à la périphérie, le monde extérieur. L'individu est distrait de sa propre essence lorsque ses fonctions sont ainsi extériorisées et dispersées. Mais que ces forces convergent en retournant vers leur centre, le Soi, et les gaines rigides de la dualité s'assoupliront.

(1) *Yo'yaṃ prasaradrūpāyā vimarśamayāḥ saṃvido jhagiti ucchalanātmakaparapratibhonmajjanarūpa udyamaḥ sa eva...* S.S. v. p. 18, l. 8.

(2) *So'nimīlita evaitat kuryātsvātmamayaṃ jagat* /83.
Mahāsāhasasaṃyogavilīnākhilavṛttikaḥ /puñjībhūte svaraśmyoghe nirbharībhūya tiṣṭhati //84 *Akiṃciccintakas tatra spaṣṭadṛgyāti saṃvidam / Yadvisphuliṅgāḥ saṃsārabhasmadāhaikahetavaḥ* // 85. T.A. V 83-85.

Toute l'énergie qui s'était épanouie de l'Un viendra de nouveau s'y recueillir[1].

Mais comment ce flot se transforme-t-il tout à coup en un violent tourbillon ? Les Āgama et les traités du Trika citent des exemples de chocs et d'émotions extrêmes comme la terreur, la fureur, l'amour intense qui obstruent un flot coulant spontanément vers l'extérieur et déterminent ainsi un retour soudain vers soi[2]. Les opérations ayant changé leur cours fluent vers l'Essence, le Soi, qui se les approprie et les marque de son unité. En d'autres termes, ce flot pénétré de conscience se perd dans la Vacuité. La brusque saturation du flux des opérations correspond à la maturation forcée *(haṭhapāka)* que mentionne Kṣemarāja dans sa Śivasūtravimarśinī[3].

Pour nous résumer, à un moment donné, le moment actuel, s'effectue un tourbillon dans lequel les opérations psychiques se trouvent intensément brassées et l'Inopinée jaillit brusquement dès que le Soi n'a plus conscience que de lui seul, après s'être retiré de la fabrication artificielle *(kṛtrima)* de l'expérience ordinaire. Qu'une brèche s'entr'ouvre dans la continuité de la vie et l'on atteindra l'acte même de la conscience, le *spanda*.

Le mystique qui jouit d'une semblable intuition d'un Soi identique au cosmos a pleine conscience de l'instant actuel sans que la possibilité d'un choix ou d'une alternative puisse se poser à lui. *Mahāsāmarasya*, la fusion parfaite de toutes les opérations, signifie, en outre, qu'intuition, totalité cosmique et instant présent ne font qu'un lors de la saisie de sa propre essence.

Déjà, dans le Bouddhisme tantrique, le terme *samarasa* connotait la vie de l'univers, vie affranchie de toute construction mentale et qui réalise l'unité cosmique au milieu même de ses diversités. L'adepte tantrique ne perçoit plus nulle part aucune différence en sorte que tout devient homogène *(sama)* à ses yeux. Mieux encore — et ici l'influence du système Trika se fait sentir — *samarasa* apparaît comme la réalisation du Soi dans l'univers et la réalisation de l'univers en tant que Soi immanent à tout. Cette double réalisation reçoit le nom de liberté absolue *(svātantrya)*. D'autre part le Bouddhisme associe *sāmarasya* à la grande félicité *(mahāsukha)* qui forme la nature ultime des choses et qu'on éprouve à l'intérieur de soi. Les aspects les plus contraires s'y

(1) Cf. J. Ruysbroeck, Noces spirituelles, ch. LXII et LI : « L'intention simple amène les puissances dispersées à se rassembler de sorte qu'il y ait un flot pénétrant dans l'unité de Dieu ».

(2) S.K. I. 22 et com. de Kṣemarāja p. 39-40, spécialement p. 40, l. 18.

(3) I, II et III. 20.

engloutissent, l'esprit pénètre dans la vacuité comme l'eau disparaît dans l'eau et, le monde entier ayant assumé le seul aspect de la grande félicité, tout converge et s'unifie dans l'Un[1].

Si aucun acte ni aucun moyen ne peuvent amener directement l'avènement inattendu puisqu'il n'a aucun rapport avec rien d'autre, on comprend qu'il s'opère en une transgression totale, un saut qui, franchissant tout ce qui est, passe outre à une progression méthodique. Mais comment décrire ce passage à la limite ? En un seul et même instant — l'instant catalyseur —, alors que le fil qui unissait toutes les opérations *(vṛtti)* se brise tout à coup et spontanément, l'objectivité s'effondre d'elle-même, autrement dit les opérations se perdent dans le vide qui se creuse et, par la brèche qui s'entr'ouvre au milieu *(madhya)*, on sombre dans le cœur, la Conscience la plus intime, et l'on y reconnaît avec émerveillement sa propre réalité[2].

Ainsi il n'y a de progression que dans l'absorption de plus en plus profonde en soi-même avant l'éveil, mais c'est de façon soudaine et immédiate que la Réalité est mise à nu : si elle jaillit, ce ne peut être qu'en sa surabondance *(pūrṇatā)* et sans que rien ne puisse entraver sa force ou voiler son éclat. Les choses sont rendues subitement et intégralement à leur nature réelle et indéfinissable, ce qui explique l'impression de plénitude, de liberté parfaite et gratuite, exempte de nécessité causale, logique ou karmique. Cet au-delà de tout ce qui existe, et dans lequel se réalise l'accord de la personne entière, est ce que notre texte se plait à nommer *śūnyatā*, vacuité.

Il ne faut pas interpréter cette vacuité à la manière de Nāgārjuna, le fondateur de l'école Mādhyamika, à savoir comme la relativité de tous les points de vue concernant l'Être inconditionné. Cette *śūnyatā* qui prend ainsi l'aspect d'une dialectique vécue ne peut jamais être réalisée sans perdre par cela même sa valeur de méthode. En effet, sous aucun prétexte, Nāgārjuna ne permet qu'on s'attache à la relativité, qu'on en fasse une chose, erreur qui serait un poison plus dangereux encore que les plus fausses de toutes les conceptions erronées.

C'est donc plutôt à la manière des Yogācāra ou du Vijñānabhairavatantra que nos auteurs conçoivent la vacuité, c'est-à-dire

(1) Voir à ce sujet : « An introduction to Tantric Buddhism » by S.B. Das Gupta. Calcutta. 1950, p. 139 sqq. Les Śivaïtes du Kaśmīr entendent par *sdmarasa* l'absorption totale de deux choses ou de deux états l'un dans l'autre et, s'il s'agit de deux êtres, chacun des deux témoignant d'un désir égal de s'unir à l'autre.

(2) L'éveil de la conscience de soi ainsi que l'effondrement du support objectif sont bien décrits par Vasugupta dans sa Spandakārikā sous le nom d'*unmeṣa* (*kārikā* 41).

comme l'être vide de toute détermination : « Un absolu, le fondement non-relatif de tout le relatif, telle est la *śūnyatā* qui a pour essence la non-existence de la dualité »[1]. La vacuité transcendante comprise en ce sens apparaît comme le thème dominant du Vijñānabhairava, parce que « si l'on pénètre dans le Vide exempt de dualité, c'est là même que le Soi se révèlera »[2].

Ce Vide au dynamisme engloutisseur est l'absence radicale de tout le différencié ; il comporte l'abolition de la conscience personnelle avec ses particularités individuelles et contingentes ; il se dresse contre la fragmentation et la forme distincte, et il prive la pensée de ce qu'elle a de spécifique. Il implique même l'anéantissement des germes susceptibles d'engendrer la différenciation du sujet et de l'objet.

Le Vijñānabhairava tantra nous montre en de nombreux versets les aspects les plus variés que peut prendre une méditation sur le vide, en insistant de préférence sur le vide du cœur *(hṛdākāśa)*, le plus important, parce que c'est en plongeant en lui qu'on acquiert une tranquillité inaltérable. Mais, ne l'oublions pas, ce qui semble vide du point de vue de la diversité est en réalité la plénitude même.

Dès son premier vers, Anantaśaktipāda identifie l'illumination *(bodha)* au Vide transcendant *(śūnyātiśūnya)*. Kṣemarāja, en une allusion obscure, mentionne également ce vide qui sert de prélude à la manifestation cosmique : « Paramaśiva ayant le désir de manifester l'univers qui reposait en lui-même comme identique à lui, fulgure d'abord en tant que Lumière de la Conscience — en tant que vide transcendant *(śūnyātiśūnya)* ou Śiva privé de toute relation »[3].

Puisque le Dieu suprême est la plénitude, Il ne peut créer qu'en engendrant pour ainsi dire un Vide qui l'isole et qui est une obscurité divine au delà de la Conscience, un pur *prakāśa*, la Lumière avant qu'elle se reflète et dans laquelle l'énergie de la Conscience demeure encore latente. Ce vide précèderait le Grand Vide *(mahāśūnyatā)*, lequel serait l'Émerveillement fait de parfaite ipséité qu'éprouverait le Seigneur devant ses possibilités infinies lorsqu'il perçoit l'univers idéal en lui-même à l'état germinal.

(1) Madhyāntavibhāṅgasūtra, bhāṣyaṭīkā de Sthiramati, I. V. p. 39, l. 8 ; éd. G. Tucci, Calcutta, 1932.

(2) *Praviṣṭasyādvaye śūnye tatraivātma prakāśate* / śl. 89.

(3) P. 8, l. 14 du P.Hṛ.

Sūtra 3

Le deuxième *sūtra* nous a montré comment le mystique, ayant cessé de vivre d'une vie fragmentaire, s'intériorise et se retire brusquement en lui-même. Par le troisième *sūtra* nous apprenons qu'il retrouve son propre centre, le Soi tranquille et profond.

Le commentaire est très obscur et resterait incompréhensible sans les nombreuses explications que nous fournissent les textes Trika. Dans sa glose au Pratyabhijñāhṛdaya[1], Kṣemarāja nous dit que la Conscience se transforme en souffle de vie *(prāṇa)* quand elle masque sa vraie nature et qu'elle descend à l'étape de l'intellect puis à celle de corps subtil et de corps ordinaire et suit le cours de milliers de canaux *(nāḍī)*. C'est là que la Conscience s'arrête, principalement sous forme de l'énergie du souffle en tant que canal du milieu. C'est de là que toutes les opérations surgissent et c'est là aussi qu'elles s'apaisent.

De son côté, le Vijñānabhairavatantra nous explique en un verset (le 24) que le souffle expiré *(prāṇa)* est situé en haut, que le souffle inspiré *(jīva)* est en bas et que si on les maintient tous deux à leur lieu d'origine, on y atteindra la plénitude[2].

En effet le *prāṇa* se lève dans le cœur et va mourir dans l'espace extérieur ; il forme la planchette supérieure ; par contre, l'*apāna* se dirige de l'extérieur jusqu'au cœur et forme la planchette inférieure à laquelle notre texte fait allusion. Leur mouvement est ininterrompu : lorsque l'un s'arrête, l'autre reprend aussitôt. L'espace où ils se couchent et se lèvent respectivement est appelé éther *(ākāśa)*. Quand ils s'y reposent au cours de la rétention du souffle, tout conflit entre des forces vitales prend fin.

Que sont les sept cimes ou flammes qui s'élèvent de sept ouvertures ? Les ouvertures sont probablement celles des yeux, des narines, les oreilles et la bouche, les cimes représentant leurs fonctions sensorielles respectives. Quant à l'*apāna*, il passerait par un conduit extrêmement fin, à deux ouvertures[3], en assumant l'énergie des cinq sens comme se comporte un serpent à cinq têtes.

Notons que ces deux tablettes ne symbolisent pas seulement les

(1) p. 38, l. 1.

(2) *Ūrdhve prāṇo hyadho jīvo visargātmā paroccaret | utpattidvilayasthāne bharaṇād bharitā sthitiḥ ||* śl. 24.

(3) Ces ouvertures sont-elles *adhovaktra* tournée vers le bas et qui débouche sur *mūlādhāra* et *meḍhrakāṇḍa*, tournée vers le haut lorsque la *kuṇḍalinī* s'élève ? Ou bien s'agit-il du *brahmarandhra* qui débouche sur le *sahasrāra*, dans le cerveau et du *meḍhrakāṇḍa*. aux deux extrémités de la *suṣumnā*. Cf. les sept flammes de P. U. III. 5.

courants vitaux mais encore d'autres aspects de la dualité tels que être et non-être, veille et sommeil, etc.

Si cette physiologie nous demeure obscure, par contre le reste du commentaire s'éclaire à la lumière de textes Trika :

La Mahārthamañjarī insiste sur la percée intuitive : « Si l'on désire voir s'épanouir son propre cœur éternel et transcendant, il est nécessaire de fendre en deux et de briser le point du milieu *(madhyatūṭī)* dans lequel *prāṇa* et *apāna* disparaissent »[1].

Ce point central est le vide interstitiel entre les deux souffles, le centre unique dans lequel ces derniers s'égalisent et se neutralisent, puis se résorbent. On plonge donc dans ce vide en fendant le flot qu'on rejette des deux côtés.

Le Vijñānabhairava précise à ce sujet : « Quand l'énergie du souffle n'entre ni ne sort, elle se déploie au milieu *(madhya)*. Qu'on y demeure libre de bipartition mentale, et par son entremise on accèdera à l'essence de *Bhairava* »[2].

Abhinavagupta commente cet important verset dans son Tantrāloka : « Lorsqu'on se concentre uniquement sur le frottement *(saṃghaṭṭa)* des planchettes de friction *(araṇi)* de cette méditation... après avoir mis un terme au mouvement des deux forces vitales *(prāṇa* et *apāna)* et obtenu ainsi la disparition de toute autre pensée, grâce à ce frottement, la flamme du grand *bhairava*[2] (le feu central, *udāna*) jaillit dans la fosse sacrificielle — le cœur de celui qui médite — et ce feu consume l'ensemble des limitations et permet de réaliser le Soi en tant que suprême subjectivité *(pūrṇāhantā)* »[3].

Les deux planchettes qu'Abhinavagupta compare aux *araṇi*, les bois de friction du sacrifice védique qui servaient à engendrer le feu, font maintenant jaillir, lorsqu'elles sont frottées l'une contre l'autre, le feu *udāna*, c'est-à-dire la force vitale qui réside au milieu : « Quand on repose tranquillement dans le feu d'*udāna*, qui n'est autre que le suprême Sujet conscient, on jouit d'une grande félicité *(mahānanda)* »[4].

Ce souffle qui se dresse par la voie médiane *(madhya)* en répan-

(1) *Yadi nijahṛdayollāsaṃ nirṇetuṃ nityaniṣkalam icchā* /.
Madhyatuṭistruṭitavyā astaṃgatayoḥ somasūryayos tarhi // śl. 55. *Soma* et *sūrya* symbolisent ici les deux souffles.

(2) Śl. 26, *bhairava* est Śiva dans ses fonctions cosmiques, p: 333.

(3) T.A. V. śl. 22-23 avec le commentaire de Jayaratha.

(4) Lorsque les deux souffles sont bien équilibrés en *samāna* « le *yogin* est alors engagé à dévorer l'impulsion du torrent de la connaissance et de ses objets ». T.A. V, śl. 46-47, p. 349.

dant la vie dans toutes les parties du corps[1], n'est autre que la *kuṇḍalinī*. Abhinavagupta, faisant allusion à ce même *udāna*, poursuit : « Quand l'activité vitale *(prāṇa)* abandonne les passages de droite et de gauche et suit le chemin du milieu, ce mouvement fait fondre la dualité tout entière comme la chaleur le beurre congelé, et produit l'unité. Tel est le Quatrième état »[2].

La rigidité des structures limitantes commence à fondre, les opérations deviennent fluentes et s'écoulent spontanément vers l'intérieur. Le courant qu'elles forment est un *nāda* qu'on traduit par ' son ', à défaut d'un terme approprié ; les lettres et les sons devenus fluides et subtils, s'unifient en un *nāda*, lequel rejoint spontanément le *bindu* qui réside dans la voie du milieu. C'est ainsi qu'on passe de *vaikharī*, la parole ordinaire, à la parole subtile *(madhyamā)* et qu'on s'élève à la Parole suprême, *parāvāc*[3].

Cette montée de l'*udāna* une fois achevée, l'on séjourne dans le cinquième état ; alors la dualité et ses germes ont entièrement disparu.

L'épanouissement du centre est le véritable ensevelissement *(samāveśa)*. Dans son commentaire au *sūtra* 17 du Pratyabhijñāhṛdaya : « en ouvrant le centre *(madhyavikāsa)* on acquiert la félicité de la Conscience », Kṣemarāja explique : « Le centre, ou le milieu, n'est autre que la Conscience même, la chose la plus intérieure qui soit dans l'univers *(sarvāntaratama)*[4]... « La percée du centre s'effectue par l'interruption des deux souffles *(vāhaccheda)* (*sūtra* 18). Ces souffles sont *prāṇa* et *apāna*, l'un allant vers la gauche et l'autre vers la droite. La résonnance toute intérieure *(uccāra)* des sons de consonnes sans voyelles *(anacka)* tels K, H, met un terme à leur mouvement lorsque le cœur est apaisé »[5].

Il nous reste à voir de quelle manière le souffle du centre « dénoue ses deux replis » et délie ses nœuds. Ces replis font allusion à la *kuṇḍalinī*, la Lovée, qui est enroulée comme un serpent endormi lorsqu'elle réside immobile dans l'espace ordinaire[6]. Mais, grâce à la friction des souffles, elle s'éveille et se dresse ; ayant pénétré dans le conduit du milieu, il lui faut percer les nœuds qui entravent sa marche ascendante.

Le Vijñānabhairavatantra (śl 36) nous montre comment s'opère

(1) P.T., p. 46, l. 1.

(2) I.P., v. II, p. 246, l. 9.

(3) Voir à ce sujet ci-dessous p. 51-52.

(4) P. 37, l. 11.

(5) P. 44, l. 1. Sur notre *sūtra* 3. Cf. S.K. śl. 23-25.

(6) Les deux replis sont la veille et le sommeil. La montée verticale qui dénoue ces deux replis est propre au Quatrième état et s'effectue dans l'*ākāśa*, le milieu mystique et apaisé.

la rupture du nœud important qui se trouve en *bhrū*, au niveau des sourcils, lorsqu'on se fraie un passage jusqu'à l'espace le plus élevé, nommé *cidākāśa* ou *cidvyoman*, l'éther de la Conscience : on commence par fermer, à l'aide des dix doigts, les orifices des sens, afin que rien ne fasse irruption dans la conscience intériorisée. Puis, par une percée faite en *bhrū (bhrūbheda)*, on atteint le séjour suprême au milieu du vide qui apparaît alors. Un autre *śloka* — le 31 — précise que c'est l'énergie du souffle elle-même qui brise ou obstrue le flot de l'énergie ordinaire « lorsque, à l'aide d'une contraction des sourcils, elle remplit de son énergie le crâne jusqu'à son sommet ». Si la pensée se trouve à ce moment affranchie de toute bifurcation mentale, on pénètre en *khecarīmudrā*, laquelle transcende tout. En d'autres termes on devient omniprésent car *bhrūsetu*, le pont ou la digue qu'on doit franchir pour atteindre le *brahmarandhra* au sommet du cerveau, forme l'obstacle en même temps que la seule voie d'accès à l'être universel et permet de passer de la condition d'esclave des énergies à celle de leur souverain *(pati)*.

Deux versets de ce même *tantra*[1] condensent le contenu de la glose d'Anantaśaktipāda relative au souffle du milieu : « Le Dieu se révèle lorsque par l'entremise de cette Déesse (l'énergie divine) identique à l'éther intérieur, on médite sur le conduit du milieu situé au centre et semblable au filament extrêmement ténu d'une tige de lotus ». Et encore : « Grâce à la friction unifiante des deux souffles, à l'extérieur ou à l'intérieur (c'est-à-dire dans le cœur), à la fin (de la pratique) le *yogin* apparaît comme hautement qualifié pour l'apparition du discernement de l'égalité ».

Cette égalité *(samatva)*, dans laquelle tout s'équilibre et s'unifie à la lumière de l'unité, correspond à la fusion *(sāmarasya)* de notre texte et rejoint *khecara*, la libre randonnée du délivré vivant dans *kha*, l'éther vide et lumineux de la Conscience. C'est en ce domaine du milieu *(madhyamadhāma)* que l'énergie du souffle recouvre son essence de pure Conscience[2].

Les divers passages que nous venons de citer sont d'accord avec la glose d'Anantaśaktipāda pour faire surgir le souffle central — dont seul un *yogin* peut connaître la poussée verticale — de la

(1) *Tayāpūryāśu mūrdhānaṃ bhaṅktvā bhrūkṣepasetunā |*
Nirvikalpaṃ manaḥ kṛtvā sarvordhve sarvagodgamaḥ. 31.
Madhyanāḍī madhyasaṃsthā bisasūtrābharūpayā |
dhyātāntarvyomayā devyā tayā devaḥ prakāśate || 35.
Vāyudvayasya saṃghaṭṭādantarvā bahir antataḥ |
yogī samatvavijñānasamudgamanabhājanam || 64. Cf. aussi le 61.

(2) P.Hr. p. 38. Com. au 17.

friction des souffles inspirés et expirés, et ils l'identifient à la vacuité, l'absence de polarisation conceptuelle. Bien que le terme ' éther ' ne soit qu'une métaphore, Anantaśaktipāda se plait à l'employer pour désigner la Conscience universelle, car l'éther *(ākāśa)* est conçu comme éternel, sans support, vide et omnipénétrant[1] ; le *yogin* peut donc s'y mouvoir paisiblement et sans effort en planant très haut, par-delà l'espace et le temps, dans une liberté infinie.

L'ensevelissement parfait dans l'éther de la Conscience implique le rejet d'une absorption qui ne serait pas totale.

Les trois *sūtra* suivants nous font assister à la disparition de la dualité, puis à celle de la triplicité.

L'Inde, depuis des millénaires, a décelé en toute activité — consciente ou inconsciente — deux forces complémentaires qui travaillent ensemble et qu'elle nomme ' *dvandva* ', couple antinomique. Ces contraires ne s'équilibrent jamais parfaitement et une agitation continue en résulte. Mais qu'ils s'harmonisent et s'unifient, et l'homme affranchi de la dualité atteindra la délivrance *(kaivalya)*. Or c'est grâce à celle-ci — nous dit Anantaśaktipāda — qu'on s'installe définitivement dans la Conscience. *Kaivalya* est l'isolement à l'égard des choses, l'abandon par la conscience de tout ce qui n'est pas sa propre intégrité, afin de retourner en elle-même et de se plonger en son centre. « Celui qui se libère entièrement du plaisir et de la douleur est isolé, affranchi *(kevalin)* »[2]. Pourtant la véritable réalisation réside au-delà de cet isolement. On ne l'atteint que si, les forces s'étant équilibrées en *mūlādhāra*, la flamme *d'udāna* s'élève dans la voie du milieu, toute dualité se trouvant entraînée et noyée dans le flot divin qui monte spontanément jusqu'au *brahmarandhra*. Et c'est là, au niveau du triangle mystique, le *trikoṇa*[3], que toute la triplicité des énergies converge à son tour vers le centre immuable dans lequel les ultimes différenciations s'évanouissent.

Sūtra 4

Le *sūtra* précédent ne s'était attaché qu'à l'aspect purement intérieur de la dualité qu'il fallait abolir, à savoir le fonctionnement des souffles corrélatifs. Le quatrième *sūtra* décrit l'ensevelissement par rapport au monde objectif. Perçu en sa vraie nature, ce domaine

(1) V.B. śl. 128.
(2) Vasugupta dans ses Śivasūtra, III. 34 : *tadvimuktas tu kevalī.*
(3) Voir à ce sujet nos explications données p. 72.

est source d'un émerveillement ininterrompu. Nos mystiques condamnent la vision dualiste fragmentée en sujet et objet que la pensée, sous l'aiguillon du désir, lui impose sans arrêt. Cette dichotomie *(dvandva* ou *vikalpa)* ne correspond nullement à la réalité ultime, la Conscience, qui étant unique n'a pas de contraire. Mais Anantaśaktipāda ne se contente pas de rejeter le *vikalpa*, à l'instar de la presque totalité des philosophes indiens qui en font l'obstacle principal sur la voie du salut, il répudie de même l'absence de toute bifurcation, le *nirvikalpa*, parce que *vikalpa-nirvikalpa* forment un de ces couples antinomiques que notre commentateur prétend exclure. *Nirvikalpa* désignerait ici un manque de notion discursive qui confinerait à l'inconscience extatique et qui, simple moyen sur le chemin de la délivrance, devrait être lui aussi dépassé, tout comme la bipartition mentale ; nous verrons en effet que le cinquième état n'est nullement incompatible avec une activité mentale.

La glose du quatrième *sūtra* nous fournit une classification de la réalité empirique appelée *kulakaula*. *Kula*, nous apprend Abhinavagupta, « est l'énergie suprême, la Conscience en sa nature authentique, qui tantôt se manifeste et tantôt se résorbe. *Kaula*, par contre, est ce qui procède de *kula*, à savoir tout le déploiement de l'énergie : les éléments subtils et grossiers, les corps, les organes, les mondes, etc., tout ce qui, en un mot, obéit à la loi de causalité »[1].

Cette réalité revêt l'aspect du couple sujet-objet qu'Anantaśaktipāda décrit par rapport aux réalités dernières, les *tattva*[2]. Ces *tattva*, bases principielles qui émanent de Śiva, le suprême *tattva*, sont très subtiles par rapport aux corps et aux mondes. Le *tattva* est une réalité d'ordre générique, un universel concret *(sāmānya)* et immuable, qui manifeste ses divers attributs sans laisser d'être un universel, par contraste avec les corps et les objets qui sont des choses particulières[3].

Sūtra 5

Le cinquième *sūtra* insiste plus que le précédent sur l'expérience positive qui accompagne la disparition de la dualité, c'est-à-dire l'unification du sens et de l'objet, nommés ici *yoginī* et *siddha*. Dès que la totalité indifférenciée apparaît, la dualité s'évanouit

(1) T.A. XXIX śl. 4 et P.T. p. 32 et 34.
(2) Voir P.S. p. 27 sqq.
(3) T.A. IX, śl. 2 à 6.

car les deux visions de l'unité et de la dualité étant contradictoires, on ne peut les posséder simultanément.

L'Unité qui forme la synthèse du sujet et de l'objet est une unité vécue supérieure à toute distinction ; on la désigne ici par deux termes synonymes d'un usage peu courant : *mahāmelāpa* et *mahāsāmarasya*.

Nous ne connaissons sous le nom de *melāpa* que les *yoginīmelāpa*, réunions de ces divinités au cours desquelles les *yogin* hautement qualifiés reçoivent de celles-ci une initiation très parfaite. Un tantra[1] nous dit de celui qui est devenu *bhairava:* « O Déesse ! il est choyé par les *yoginī* et agit en maître dans toutes leurs réunions ».

Kṣemarāja donne à *sāmarasya* un sens analogue à celui qu'il a dans ce recueil : « La Conscience, dit-il, est tout à fait libre ; elle cause la résorption au sein de laquelle se réalise la ' fusion ' dans le sans-Second le plus haut »[2].

Les *yoginī* représentent les facultés et les organes du yogin qui, orientés vers le cœur, font office de guru et lui confèrent la meilleure des illuminations, la *pratibhā*, l'initiation du cœur, en détruisant les liens jusqu'aux racines : « Le suprême savoir, celui du cœur, nous dit Abhinavagupta, est accordé par les divinités de Bhairava qui résident dans le cœur et dont l'activité vibrante et très subtile *(parispanda)* consiste à faire éclore l'Essence intérieure en écartant la vibration *(spanda)* qui est à la source de l'expansion cosmique »[3].

Les *siddha*, parfaits, accomplis, désignent les objets que les sens divinisés appréhendent. Ils reposent dans la lumière de la Conscience dont ils ne sont plus artificiellement scindés.

Sūtra 6

Nous n'avons assisté jusqu'ici qu'à la disparition de la dualité et à sa fusion dans l'Unité ; mais la triplicité doit également s'effondrer pour faire place au Quatrième état.

Le terme *kañcuka* a le même sens de gaine paralysante que chez les philosophes Trika. Vasugupta est le premier à l'employer dans

(1) *Yoginīnāṃ priyo devi sarvamelāpakādhipaḥ.* V.B. śl. 141.

(2) *Yataśceyaṃ viśvasya siddhau parādvayasāmarasyāpādanātmani ca saṃhāre hetus tata eva svatantrā.* P.H. p. 4, l. 6. Cf. V.B. śl. 106 : « La perception du sujet et de l'objet est la même chez tous les êtres doués d'un corps. Par contre elle est exceptionnelle chez les *yogin* parce qu'ils sont attentifs à leur union *(yogināṃ tu viśeṣo'yaṃ saṃbandhe sāvadhānatā)* ».

(3) Laghuvṛtti, p. 19, l. 10.

ses Śivasūtra[1] pour désigner les tuniques dont l'être déifié peut à son gré se dévêtir comme on enlève un vêtement. Par la suite, les partisans de ce système comptent les cuirasses au nombre de cinq et les font dériver de l'illusion *(māyā)*. Les cinq cuirasses privent l'homme de ses énergies innées et infinies, elles entravent son élan spontané vers la connaissance de soi, elles asservissent ses organes en limitant son activité et sa connaissance à une fraction de la durée, à un point de l'espace, et en les soumettant à certaines restrictions causales ou karmiques de sorte qu'il peut seulement jouir de certaines choses mais non de toutes à la fois[2].

Cette activité fait contraste avec celle que le commentaire de notre onzième *sūtra* décrira comme l'activité sensorielle illimitée du délivré vivant dont les sens, affranchis de leurs entraves, perçoivent toutes choses en un moment d'éternel présent.

L'école Trika subsumait la triplicité à laquelle elle doit son nom sous les vocables : ' *Śiva*, *śakti* et *aṇu* ', Dieu, l'énergie et l'âme individuelle[3]. Anantaśaktipāda — ou ses maîtres, — à la recherche de termes nouveaux et inusités, choisirent trois mots de sens vague mais dont le maniement, pour cette raison, demeurait souple : *bhāvika*, qui porte sur l'avenir, ' ce qui va être ' ; *bhautika*, ce qui arrive actuellement, ce qui existe déjà, le réel ; et *śūnya*, le vide.

Il envisage ces termes techniques de trois points de vue différents qui correspondent, nous semble-t-il, à ceux des trois grandes écoles classiques de l'Inde : selon les Sāṃkhya, *bhāvika* représente les éléments subtils (son, toucher, forme, saveur et odeur) qu'on ne perçoit que par leurs effets : les éléments grossiers. *Bhautika* se rapporte aux éléments grossiers : éther, vent, feu, eau, terre. *Śūnya*, le vide, signifie ce qui est indifférent ou inerte, c'est-à-dire la Nature *(prakṛti)* avant son évolution, alors que ses qualités s'équilibrent parfaitement et qu'elle contient en elle-même les tendances ou les traces des êtres à l'état germinal ; ce vide correspond à la résorption du cosmos.

Si l'on se place maintenant du point de vue des Naiyāyika, *bhāvika* apparaît comme l'objet externe, *bhautika* comme l'instrument ou organe des sens, et le vide sera l'éther, ce qui s'étend entre l'instrument et l'objet appréhendé.

Enfin selon le Vedānta[4], *bhāvika* désigne la création propre au

(1) III, 42, p. 134.

(2) Sur les *kañcuka*, voir P.S. śl. 16-17 et Int. p. 30-31.

(3) Ou encore *agni*, *sūrya* et *soma* qui servent à classer les trois souffles et connaisseur, connaissance et connaissable, etc.

(4) Sur ces systèmes, voir l'Inde classique, vol. II, p. 1 à 75.

rêve, *bhautika* l'existence permanente relative à l'état de veille, et le vide est la destruction qu'on trouve dans le sommeil profond.

Il ne faut pas identifier ce vide *(śūnya)* avec la Vacuité transcendante que nous avons déjà rencontrée, car il appartient au non-soi et à la limitation ; il représente ce qui seul demeure durant les états d'inconscience extatiques ou de sommeil sans rêve et durant la résorption de l'univers *(pralaya)*, alors que les organes des sens sont inactifs ou anéantis. Ce vide ne contient que les tendances latentes qui, s'attachant à la pensée, s'éveilleront au sortir de l'inconscience ou au commencement d'une création nouvelle. Au même titre que les trois autres plans du monde des phénomènes, à savoir le corps, le souffle vital et l'intellect, ce vide[1] est considéré comme un obstacle à l'état suprême car les tendances latentes doivent, elles aussi, disparaître.

Pour que l'état inexprimable s'instaure de façon définitive, il faut se dévêtir des trois cuirasses : « Chaque fois, nous dit Kṣemarāja, que (la Conscience qui spontanément) s'orientait vers l'extérieur, repose dans sa véritable nature intérieure, alors fulgure l'Illustre Conscience, la Quatrième »[2]. Le *yogin* qui s'y établit jouit de la félicité et toute la différenciation du sujet et de l'objet est abolie pour lui.

Dès que le *yogin* réside de façon permanente dans cet état, il éprouve une félicité ininterrompue, qu'il veille ou qu'il dorme, qu'il projette l'univers ou qu'il le résorbe en lui-même, parce qu'il a accédé au Cinquième état que les *sūtra* suivants vont décrire.

A l'image du Son mystique qui se révèle de manière indivise au cours des quatre formes de la Parole, sans pour autant abandonner sa propre nature, le Cinquième état remplit les quatre autres états car c'est en lui que ces derniers, ainsi que l'ensemble des objets, puisent leur existence. Éternel, ininterrompu et omnipénétrant, il n'est autre que la Conscience absolue[3].

Sūtra 7

Les quatre formes de la Parole

L'émanation de la Parole en quatre phases est souvent décrite dans les anciens Āgama, et Anantaśaktipāda ne fait que reprendre ce thème. *Parāvāc*, la Parole suprême, est une parole infiniment

(1) Quant à ce vide, voir P.S. com. au 32-34 et trad. p. 74, P. hṛ. com. au 6.

(2) P. Hṛ. p. 20, l. 1, com. au *sūtra* 8.

(3) Voir T.A. X. 264 à 282 sur le quatrième état et *turyātīta*. Cf. P.S., p. 38, śl. 73 sqq., śl. 34-35 et p. 49.

subtile. Étant au-delà de toute pensée et de toute parole elle se trouve à la source de l'efficience verbale qui se manifestera au cours des quatre étapes successives de l'émanation. Elle est identique à la pure Conscience *(saṃvid)* que n'entache pas une ombre de diversité. C'est pour cette raison qu'Anantaśaktipāda fait d'elle la ' fusion parfaite du sans-Second '. Elle se présente aussi comme le *spanda*, la vibration initiale ou le très léger frémissement qui ondule dans l'éther suprême et sans vague de la conscience. Ce *spanda*, nous le verrons, consiste en la prise de conscience du Je véritable[1], l'énergie d'autonomie *(svātantrya-śakti)*. *Parāvāc* fait surgir le sujet limité en manifestant les autres formes de la parole que sont *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī*. Anantaśaktipāda précise qu'elle contient en son sein, de façon différenciée, les énergies des phonèmes allant de *A* à *KṢA*, comme le liquide qui se trouve à l'intérieur de l'œuf de paon renferme, de manière latente et indistincte, les couleurs infiniment variées des plumes de paon.

D'après le Trika, *Parāvāc* étant éternelle et divine, ne se manifeste pas ; *paśyantī*, par contre, est définie comme l'aspect de la parole suprême qui s'éveille dans l'être illuminé : elle se révèle donc en quelque sorte et correspond à la connaissance illuminatrice *(jñāna)* ; tandis que *parāvāc* est bien au-delà car elle se confond avec la grâce divine elle-même et équivaut à *bodha*[2].

Paśyantī, le son indistinct et indivis, commence à vibrer d'un frémissement universel *(sāmānyaspanda)* ; c'est la première expression de la Conscience qui contient tous les êtres à l'état germinal *(bīja)*. A ce stade la Parole n'est pas encore scindée en pensée et en expérience objective. Nous apprenons par Abhinavagupta également, qu'elle contient en elle-même, sous une forme très subtile, l'ensemble des sons que l'on ne peut appréhender *(anusandhāna)* à la manière dont la graine du *banyan* renferme l'arbre[3]. Elle a pour essence le ' voyant ', *draṣṭṛ-*, c'est-à-dire *aham*, Je, devant lequel se déploie l'évolution globale de la Parole. Les objets perçus résident dans ce témoin d'une manière universelle ; en d'autres termes l'exprimable *(vācya)* se distingue à peine de l'expression *(vācaka)* car nous n'avons encore qu'une pure tendance à la différenciation. *Paśyantī* doit ainsi son nom au ' voyant '. Par rapport à la Conscience ultime — *parāvāc* —, *paśyantī* se

(1) *Pūrṇāhaṃvimarśamayī yā iyaṃ parāvākśaktiḥ ādikṣāntarūpāśeṣaśakticakragarbhiṇī.* P.Hṛ. p. 27, l. 5.

(2) Voir à ce sujet P.S. p. 67, n. 3.

(3) P.T., śl. 24. Sur ces quatre aspects de la Parole voir P.T. v. p. 3 sq., p. 6, 13 et suivantes.

présente comme une réaction de la conscience à une première impression ou à un désir indéfinis[1].

Madhyamā, la parole intermédiaire ou dénomination intérieure, forme le lien entre la parole indifférenciée et la parole articulée. C'est un son très subtil qui vibre d'un mouvement particulier et spécifique *(viśeṣaspanda)*. Il prend l'aspect d'expression et d'exprimé, que seule la pensée est apte à appréhender ; en effet, à ce stade, sujet et objet ne sont pas encore effectivement séparés l'un de l'autre : ils possèdent un seul substrat, l'intellect *(buddhi)*, à la manière dont des graines séparées sont contenues dans une même cosse. Par contre, en *vaikharī*, expression et exprimable sont bien différenciés et reposent sur deux substrats différents.

La Conscience créatrice, le Sujet qui percevait les formes et les sons indifférenciés à l'étape de *paśyantī*, qui les distinguait et les nommait intérieurement en *madhyamā*, les projette désormais sur le plan sensible au moyen des organes vocaux.

Vaikharī est le son ordinaire que l'ouïe perçoit, que le langage connote et qui revêt la forme des phonèmes de l'alphabet. La parole issue du souffle frappe à tour de rôle les divers organes vocaux, cœur, gorge, palais, etc. En groupant les syllabes, cette parole peut exprimer les expériences les plus variées, à la manière dont un vers se compose de lettres différentes.

Au cours de cette procession de la Parole en quatre étapes, le Son transcendant, nous dit Vātūlanātha, se manifeste en une parfaite continuité sans perdre jamais sa nature intrinsèque. Abhinavagupta lui aussi ne soutient pas autre chose : « La Parole suprême *(parāvāc)* qui ne diffère pas de la Grâce, ni de la Réalité absolue de l'énergie du Son, existe de façon véritable même en ces diverses phases de la manifestation car sans elle, ces dernières ne seraient pas conscientes... C'est donc une seule et même Parole transcendante qui fulgure, indifférenciée, en *parā* et qui, dans la phase *paśyantī*, apparaît comme une simple tendance à la différenciation, tendance qui s'affirme plus nettement en *madhyamā* puis qui, sous l'aspect de *vaikharī*, prend une forme bien différenciée en se manifestant en lettres, en mots et en phrases clairement dissociés »[2].

(1) Abhinavagupta, com. à P.T., p. 3, l. 13.
(2) P.T. p. 4 et 5 et p. 13, l. 5.

SŪTRA 8

Les sept premiers *sūtra* viennent de décrire le mouvement vers l'intériorité ainsi que la percée intuitive de la grande Inopinée, le moment essentiel de cet avènement étant l'ouverture du centre, brèche ouverte sur le Soi, par où l'externe s'engouffre tout entier dans l'intimité de la Conscience, celle que Kṣemarāja appelle ' la conscience dévorante ». Vātūlanātha fait d'elle la grande Vacuité ou l'éther *(kha)* de la conscience dans lequel se produit spontanément l'unification de toutes les opérations[1].

Bien qu'il ait plongé dans la paix vide et silencieuse du Quatrième état, le *yogin* ne perçoit sa propre essence et ne jouit de la béatitude qui l'accompagne que lorsqu'il s'absorbe en lui-même et que ses organes ne fonctionnent plus ; dès qu'il sort de l'extase, l'univers se montre à lui en sa diversité et en sa succession. Telle est la signification du *brahman* bigarré par rapport au *brahman* apaisé, le Quatrième état[2], mais *brahman* pourtant, vu que le yogin ne perd pas entièrement la félicité qu'il éprouvait au cours de son extase.

Dans les *sūtra* 8 à 10, nous verrons le mystique faire de l'universelle Conscience sa demeure permanente en toutes circonstances. Lorsqu'il atteint le plan cosmique du Cinquième état, l'univers lui apparaît ' comme plein de sa propre énergie '[3] ou pour mieux dire, création, conservation et destruction seront également remplies de son énergie.

Si le *yogin* perçoit maintenant l'univers et y déploie des activités séculières, il opère en son intérieur et par lui car il reste toujours absorbé dans sa propre essence. C'est là qu'il saisit les choses en leur totalité *(idantā)*, intensément et sans bifurcation mentale *(vikalpa)*. Sa connaissance illumine le monde en le transfigurant, et son énergie qui règne en maître sur l'univers, accroît peu à peu son champ d'action. Chacun des *sūtra* 9, 10 et 11 développeront un aspect de cette expansion.

Abhinavagupta fait allusion, lui aussi, à la transition que nous avons essayé de dégager entre le Quatrième état et celui qui le

(1) V.S. 3.

(2) Dans le *brahman* apaisé la félicité ne s'écoule pas de façon continue en imprégnant parfaitement les états de veille ou de sommeil. Faut-il considérer ces deux *brahman* comme une étape réelle mais de très courte durée de la vie du mystique à ce stade, ou bien comme une phase qui serait déjà dépassée mais qu'Anantaśaktipāda juge bon de rappeler afin de mieux mettre en évidence le *brahman* transcendant qu'il va définir ?

(3) *Svaśakti pracayo'sya viśvam.* S.S. III 30. « Ses énergies sont le monde entier ».

transcende : « On s'avère digne, dit-il, de la gnose insurpassable *(anuttarajñāna)* quand on s'abîme dans sa propre essence indifférenciée... identique à la plénitude du Je... Et aussi lorsqu'on y fait pénétrer toutes les réalités *(tattva)* de l'univers considérées à tort comme des liens, elles qui se différencient sous forme d'un jeu débordant de Joie innée »[1].

Afin de réaliser cette pleine intériorité jusque dans les activités journalières, les mystiques Śivaïtes se servent d'une méthode appelée *kramamudrā* (la *khecaravṛtti* de notre texte)[2]. Kṣemarāja explique ainsi l'expression '*kramamudrā*' qui est l'attitude mystique ultime dans laquelle « l'externe pénètre dans l'interne, puis l'interne pénètre dans la véritable nature de l'externe »[3] :

« Le *yogin*, dit-il, se scelle *(mudrayati)* dans le tournoiement successif *(krama)* de la roue de la Conscience en ses aspects d'émanation, de conservation et de résorption cosmiques, et par l'entremise de *kramamudrā* il s'approprie ce qui gît en lui-même[4] (il en prend puissamment conscience). Telle est l'énergie de la Conscience, le Quatrième (état). Le *yogin* est donc parfaitement enseveli en lui-même, bien qu'il se dirige vers l'extérieur, c'est-à-dire bien qu'il soit engagé dans les affaires séculières et que le déploiement de l'énergie suprême demeure pour lui une réalité immédiate. Il est de ce fait un *yogin* très élevé. Durant ce processus il arrive d'abord qu'en raison d'un engloutissement de plus en plus envahissant, les objets extérieurs s'abîment dans l'intérieur de la conscience hautement dynamique *(parāciti)* et sont dévorés par elle. Puis, à la phase du vomissement *(vamana)*, l'ensevelissement procède maintenant de l'intérieur — l'énergie de la conscience — jusqu'à la nature véritable de l'externe, à savoir la totalité des objets qui prennent l'aspect de l'iccéité *(idantā)*. Cette attitude étant liée simultanément à l'intérieur et à l'extérieur consiste en un ensevelissement durable »[5].

Au huitième *sūtra* nous abordons une phase nouvelle de la vision du Soi dans le monde, une des deux phases du processus que Kṣemarāja vient de décrire. *Ahantā* se déverse dans *idantā*, le Soi pénètre l'univers. Au *sūtra* 9, le Soi fait éclore son intériorité en extériorité ; les énergies créatrices divinisées, la faim, la soif, etc., se déploient vers l'extérieur et comme tout attachement a définitivement disparu (*alaṃgrāsa* ou Quatrième), le *yogin* se fixe

(1) P.T. v. p. 18, l. 1.

(2) *Sūtra* 13 p. 98, l. 10.

(3) *Tatrādau bāhyād antaḥ praveśaḥ ābhyantarād bāhyasvarūpe praveśaḥ.* P.Hṛ., p. 46, l. 11.

(4) *Svādhiṣṭhitam ātmasātkaroti.*

(5) P.Hṛ., p. 46 et 47, l. 1.

définitivement en lui-même. Le dixième *sūtra* nous permet de franchir encore un pas important : le *yogin* conserve la conscience de soi, non seulement lorsqu'il exerce ses énergies, mais aussi lors du fonctionnement de ses organes et facultés de connaissance. L'intuition est vraiment devenue une fonction durable et totale et les organes étant divinisés, il n'y a plus, à proprement parler, ni sens ni objets.

Le onzième *sūtra* décrit un processus inverse dans lequel le mystique replie l'activité dans l'intériorité et voit maintenant le monde dans le Soi, en d'autres termes *idantā* se déverse dans *ahantā* et l'objectivité disparaît, happée à l'intérieur du Soi, en sorte que seule demeure la pure subjectivité *(pūrṇāhantā* du Trika). Le Roi des yogin *(yogīndra)* est alors « le maître des organes des sens (devenus des héros, *vīra*), le jouisseur des trois états »[1].

Notons que l'ensevelissement est désormais sans progression *(akrama)* parce que la compénétration de l'intérieur dans l'extérieur et celle de l'extérieur dans l'intérieur, qui se produisaient spontanément en une succession rapide, n'ont plus cours.

Le douzième *sūtra* envisage la même réalisation, mais du point de vue de l'action ; celle-ci n'étant plus limitée par la dualité de moi et d'autrui recouvre sa liberté totale.

Enfin, au-delà du processus d'identification du Soi et de l'univers, on atteint l'absolu même, l'*anuttara*. Avec le treizième *sūtra*, l'intérêt porte sur l'efficacité de l'énergie ; *aham*, le Je tout-puissant, que ne limite plus le non-soi, exerce ses propres énergies illimitées et jouit d'une félicité infinie *(pūrṇāhantācamatkāra)*. Le grand mystique a accédé à l'*anuttara* symbolisé par la lettre *A*, où ni moi ni univers ne demeurent et qui est aussi le Silence absolu. Il s'identifie alors à l'ensevelissement même : lorsqu'il est devenu le Tout il ne saurait y avoir de pénétration possible en quoi que ce soit et 'l'autre' ayant disparu, il n'y a plus d'adorateur et d'adoré.

Mais reprenons une à une les phases de ce processus dont nous venons de tracer les lignes prédominantes, en examinant d'abord la quintuple activité du libéré vivant à laquelle les trois *sūtra* suivants sont consacrés.

Les partisans du système Trika distinguent cinq activités divines dont les quatre premières s'enracinent perpétuellement dans la cinquième, la grâce *(śaktipāta)* ou ce qui transcende le Quatrième.

Aux yeux de l'homme ordinaire les quatre activités prennent

(1) *Tritayabhoktā vīreśaḥ*. S.S. I. 11. Cf. les 'héros' aux *siddha-yoginī* de notre texte (*sūtra* 5).

les aspects suivants : d'abord création dans l'espace et le temps ; existence stabilisée : le monde tel qu'il nous apparaît ; puis destruction durant laquelle temps et espace sont abolis, tandis que subsistent encore les germes d'une création future ; ensuite destruction totale *(mahāsaṃhāra* ou *vilaya)* qui met fin aux germes eux-mêmes ; enfin grâce *(anugraha)* ou Cinquième état.

Si l'homme devient l'esclave de cette quintuple activité, c'est parce qu'il ne comprend pas son identité avec le Seigneur et ne jouit plus de son autonomie native ; malmené par ses propres énergies, dont la réalité lui demeure cachée, il est dupe de l'illusion. Mais si un guide spirituel lui révèle qu'il est l'auteur du quintuple processus et que l'univers n'est que l'épanchement de sa vraie nature, il redeviendra le maître de ces mêmes énergies[1] et recouvrera sa souveraineté. C'est ce qu'expliquent, chacun à sa manière, les *sūtra* suivants. Ne faisant qu'un avec Śiva, il est ce héros qui, jouissant de l'activité divine, crée l'univers, le maintient en vie puis le résorbe en lui-même ou prend son repos dans la grâce, la plénitude du Soi, et peut s'écrier : « Comme les vagues surgissent de l'eau, les rayons du soleil, ces ondes de l'univers se sont épanouies à partir de moi, le *bhairava !* » (V. B. śl 110).

Le *yogin* décrit au *sūtra* 8 est plongé dans le Quatrième état, la félicité intime *(ānanda)*. Après avoir perdu conscience du monde extérieur il ouvre les yeux, et encore extasié, il regarde l'univers comme on voit un paysage du haut d'une montagne ; alors les états de création et de destruction qu'il considérait avant son illumination comme extérieurs à lui, il les saisit maintenant comme débordant de sa propre énergie et reposant en leur source, la Conscience ; il les nomme pour cette raison ' supports ' *(ādhāra)*. Ainsi le Quatrième état s'écoule dans le monde en le remplissant de la félicité du Soi. A l'objection : « Le *yogin* ne subira-t-il pas l'influence de ces états variés ? » Vasugupta répond : « Il ne perd pas son essence de Sujet conscient alors même que ces états fonctionnent, parce qu'il les reconnaît comme les jeux de sa Conscience immaculée »[2].

Nous avons là précisément le Quatrième état qui brille sans interruption et que Kṣemarāja définit comme : « l'unification *(melanā)* des états de création, de conservation et de destruction » (P. Hr p 20 1 4).

Du fait que le mystique a pris demeure dans la félicité qui accompagne les fonctions créatrices et destructrices de la Cons-

(1) P.Hṛ. p. 26, l. 4 et *sūtra* 12.

(2) *Tatpravṛttāvapyanirāsaḥ saṃvettṛbhāvāt.* S.S. III. 32 et com.

cience, il est apte à jouir du *brahman* absolu qui a coupé toutes ses attaches. Pour Kṣemarāja aussi, c'est en s'emparant définitivement de la saveur de l'état du milieu, ou Quatrième, que le *yogin* verse ce Quatrième sur les trois autres états[1].

Les Tantra et les traités de l'école Trika se servent de l'expression ' *brahman* ' pour désigner la révélation de la félicité. Le *brahman* absolu que mentionne Vātūlanātha est une félicité d'ordre cosmique et propre au Cinquième état, à l'encontre du *brahman* apaisé et varié du Quatrième état qui conserve des liens avec la vie ordinaire et dont la félicité n'est pas constante. Celle-ci peut surgir inopinément, à l'occasion de plaisirs profanes, car le plaisir surabondant, quelqu'aspect qu'il revête, joue un rôle décisif : il remplit l'être tout entier d'une seule impression et instaure en lui l'unité. Que l'on parvienne alors à se fondre totalement dans cette félicité et l'on atteindra la félicité purement mystique du Soi. Enfin si l'on s'abîme en cette dernière, la béatitude cosmique est acquise :

« Le *yogin* qui s'absorbe dans l'incomparable bonheur qui procède des jouissances artistiques, le chant et autres plaisirs... y attache fermement sa pensée et s'identifie à ce bonheur. Partout où la pensée trouve satisfaction, c'est là même qu'il lui faut se concentrer, car c'est là que l'essence de la félicité la plus haute se révèlera intégralement »[2].

Après avoir cité cette strophe, Kṣemarāja ajoute[3] : « Ainsi doit recevoir notre pleine approbation tout ce qui remplit le Soi de félicité car cette félicité sert à ouvrir le centre *(madhya)* et, dès que le centre s'épanouit, on acquiert la félicité de la Conscience. Telle est pour nous l'absorption du *yogin* le plus grand », ce *yogin* qu'il nous décrit plus loin comme « ivre, trébuchant sous l'impression de la saveur de l'extase »[4].

Ainsi la progression dans la jouissance mystique que nous découvrent ces passages explique la distinction qu'Anantaśaktipāda établit entre le *brahman* où la félicité ne faisait que jaillir de temps à autre, sans profusion, et le *brahman* suprême, la félicité ininterrompue propre au Cinquième état.

Examinons maintenant chacun des trois supports dans lesquels le *yogin* perçoit l'univers en sa vraie nature, la Conscience. Cette Conscience est, en effet, ce qui fait miroiter l'univers sur sa propre paroi, puis le soutient en le nourrissant, et enfin le résorbe en elle-même. Ces trois fondements *(ādhāra)* ainsi groupés ne se

(1) *Turyarasāvaṣṭambhena madhyapadaṃ siñcati.* S.S. v. p. 108, l. 9.
(2) Résumé des śl. 73-74 du V.B. Cf. śl. 65, 69-74.
(3) P.Hṛ. p. 45, l. 12.
(4) P.Hṛ. p. 46, l. 4.

trouvent, à notre connaissance, que dans ce texte. Il est vrai que le terme technique *mūlādhāra*, le fondement radical, est un centre important et bien connu du corps des adeptes du *yoga*. Anantaśaktipāda précisant qu'il va interpréter le *sūtra* de manière ésotérique, on peut en conclure qu'il donne à ce mot un sens analogue ; en *mūlādhāra* il allie deux expériences aux thèmes différents, jusqu'ici sans rapport : dans la première, apanage du Trika, la Conscience fait office de paroi ; la seconde, plus généralement répandue dans l'Inde, concerne l'éveil de la *kuṇḍalinī*, l'énergie endormie qui siège dans la roue inférieure (notre *mūlādhāra)* d'où elle fulgure comme l'éclair, en émettant un grand son *(nināda)*[1]. N'est-ce pas là le ' son fondamental qui fuse à titre de premier éclair ' auquel Anantaśaktipāda fait allusion ?

Quant à *pratibhā*[2], l'intuition, elle n'est qu'un aspect de l'Imprévisible *(sāhasa)* et de la Connaissance illuminatrice *(jñāna)*. Bien qu'elle réside dans tous les êtres, elle ne saurait être visible, à la manière d'un feu recouvert de cendres ; mais si le Maître ou l'étude des traités écartent les obstacles, cette intuition se révèle alors dans sa libre spontanéité[3].

Le fondement radical duquel surgit soudain la *kuṇḍalinī* s'identifie avec la Conscience bien éveillée qui sert de paroi lumineuse sur laquelle se détacheront, en ombres chinoises, les formes diverses de la multiplicité. Ce fondement est la création car l'univers ne se montre que dans une conscience et par son intermédiaire. Sans l'énergie de la conscience l'expérience objective s'avèrerait impossible.

Commentant le deuxième *sūtra* du Pratyabhijñāhṛdaya : « La Conscience *(citi)* déploie l'univers sur sa propre paroi en raison de son libre vouloir »[4], Kṣemarāja nous fournit une explication — non seulement de l'image de la Conscience comme fond immuable des phénomènes utilisée ici par Anantaśaktipāda — mais aussi de toute sa métaphysique : « L'absorption dans le Soi en sa plénitude *(pūrṇāhantā)* s'accomplit, dit-il, en plongeant le corps, le souffle et les autres facteurs de l'ego dans la saveur du Soi *(tadrasāplāvanena)*, car l'illustre énergie de la Conscience resplendit comme la paroi sur laquelle se dessinent toutes les choses. Si elle ne jaillit pas, rien ne jaillira. Cette énergie ne se manifeste qu'en tant que paroi (le fond indifférencié et immuable) mais, obscurcie par les impressions objectives et subjectives, elle apparaît aux

(1) Voir le passage du Tantrasadbhava que cite Kṣemarāja, S.S. v. p. 51, l. 11.
(2) Sur cette intuition voir P.S. p. 49-51.
(3) T.A. XIII, śl. 161 et 172, p. 103.
(4) *Svecchayā svabhittau viśvamunmīlayati. Sūtra* 2.

êtres soumis à l'illusion comme différenciée bien qu'en réalité elle soit unique »[1].

Avec *payodhara*, le support de lait, la Conscience devient le fond sustentateur du multiple. Notre glossateur identifie cette création continuée à une vibration *(spanda)* de la Conscience, à un acte perpétuellement repris, sans lequel tout sombrerait dans le néant, après avoir émergé l'espace d'un instant. Cet acte de prise de conscience de soi est aussi une notion fondamentale pour les philosophes Trika. Dès les premiers mots de sa glose aux Śivasūtra, Kṣemarāja chante le *spanda :* « Victoire à cette Réalité indivise. C'est de son frémissement que tout émane, Réalité de l'Acte vibrant qui prend essor sous forme d'une masse de félicité et de liberté, immortelle et que rien ne dépasse, c'est la Conscience absolue et bénéfique »[2].

En *mūlādhāra*, le fondement radical, le son originaire est encore indifférencié tandis qu'un seul et unique éclair illumine la paroi de la Conscience. Mais avec *payodhara*, le support de lait, la vibration reprend et continue ; se projettent maintenant sur la paroi, et comme extérieurs à elle[3], de multiples sujets et objets séparés les uns des autres. Pourtant le *yogin* qui a reconnu le Soi cesse d'être dupe de ce jeu d'images dont il se sait le créateur.

Ādhāra, le support en sa nudité, est la Conscience qui reploie l'univers en elle-même.

Lorsque les saveurs qui appartiennent aux trois supports n'en forment plus qu'une, on accède à la félicité du Quatrième état. Tout attachement à l'existence est détruit et l'univers ainsi que ses germes se consument dans le feu de la Conscience. C'est l'engloutissement qui donne la plénitude[4] et que Abhinavagupta décrit dans les termes suivants : « Sous l'influence d'une grâce particulièrement intense la maturation des germes n'est plus lente mais forcée *(haṭhapāka)* et les conditions limitantes s'effondrent brusquement. Voici ce qu'on appelle la saveur de l'engloutissement cosmique. Quand les modalités différenciées s'engouffrent dans notre conscience en raison d'une maturation précipitée, les divinités de la conscience *(saṃvittidevatā)*, ou les organes devenus pleine-

(1) P. 51, l. 8. Cf. P.S. śl. 12-13.

(2) S.S. v. p. 1, l. 3.

(3) Dans la procession des lettres, *U*, *unmeṣa* correspond probablement à ce stade de pure connaissance *(jñāna)* alors que les choses ne sont encore que des idées avant l'objectivation effective de l'univers. Voir T.A. III. śl. 74.

(4) *Haṭhapākakrameṇa alaṃgrāsayuktyā cidagnisādbhāvam āpadyate.* P.Hṛ. p. 25, l. 14.

ment conscients, jouissent d'un merveilleux nectar d'immortalité[1]. Ils sont assouvis dès qu'on a tout rejeté et qu'on repose dans le cœur »[2].

Cette notion de cœur correspond chez Anantaśaktipāda au moyeu vide et apaisé de la roue cosmique, le *kha* dans lequel on se fixe pour toujours grâce à l'attitude '*khamudrā*', 'le sceau de l'éther' de la conscience. « On nomme cette attitude '*mudrā*', explique Kṣemarāja, parce qu'elle consiste en la félicité la plus élevée (*muda:* joie) et parce qu'elle scelle (*mudray-*) l'univers en elle-même, dans la réalité du Quatrième état »[3].

Et la Spandakārikā (śl. 51) : « Quand il est bien enraciné dans le lieu unique (c'est-à-dire l'Acte, *spanda*), il s'empare de l'apparition et de la disparition (des choses) ; par leur contrôle il devient l'agent qui jouit et, en conséquence, le Maître de la Roue ».

L'emploi du terme *mudrā* signifie qu'un certain fonctionnement demeure encore ; cette attitude forme donc une phase de transition entre le Quatrième et le Cinquième états. Bien installé dans le centre unique, le *yogin* imprègne de conscience les autres états qu'il anime de vie spirituelle.

Sūtra 9

Nous venons de voir que le *yogin* ayant absorbé en lui-même les diverses félicités propres aux trois états ne jouit plus que d'une seule félicité, celle du Quatrième état. Il est donc installé dans ce Quatrième. Mais le neuvième *sūtra* nous montre un *yogin* fixé de façon permanente dans la paix du Soi, c'est-à-dire dans le Cinquième état, et c'est de là que désormais il déploie indifféremment les trois états de création, de conservation et de destruction auxquels s'ajoute maintenant le Quatrième sous forme d'engloutissement. La Conscience dévorante du Quatrième a englouti la spécificité des trois états qui ne sont plus perçus que dans un Soi parfaitement apaisé. Ce qui correspondrait pour les partisans du Trika, au règne de la grâce. Puis nous verrons (*sūtra* 10) que, franchissant encore un pas, le mystique fait émaner

(1) Selon la glose (p. 242) cet émerveillement consiste en l'apparition d'une conscience unique ; les divinités, maîtresses des organes, jouissent d'une pleine conscience (*parāmṛśanti*) car elles possèdent l'illumination (*bodha*) et goûtent la félicité.

(2) T.A. III. śl. 260-264, p. 240 à 247. D'après le commentateur (p. 240, l. 7) il s'agit de l'engloutissement cosmique (*alaṃgrāsabhairava*) propre à la voie de Śiva.

(3) P.Hṛ. p. 47, l. 14 (*sūtra* 19), explication qui se réfère à la *kramamudrā*.

de lui-même, non seulement les trois états et le Quatrième, mais encore l'apaisement qu'il déverse par les organes sensoriels jusque sur les choses perçues.

Afin de bien montrer le caractère subjectif et divin de ces manifestations de l'énergie, Vātūlanātha les qualifie de *devī*, déesses. Son neuvième *sūtra* trouve un parallèle dans un passage du Pratyabhijñāhṛdaya de Kṣemarāja : « Si un véritable *yogin* pénètre dans le Soi, il obtiendra continuellement la souveraineté sur le cercle inné des divinités de la Conscience qui font émaner et qui résorbent l'univers, car cet univers n'est, en sa vraie nature, que Śiva même »[1].

Ces quatre divinités sont, d'après notre texte, la méditation, l'envie, la soif et la faim. La méditation ou cogitation *(mananā)*[2] prend l'aspect de la création puisqu'elle engendre des idées multiples. L'envie correspond à l'existence continuée, parce qu'elle est la cause de la dualité : agent qui saisit et objet saisi. Mais notons que cette dualité n'est désormais que création divine et non erreur asservissante[3]. La soif et la faim sont respectivement destruction et engloutissement total. Ces quatre expressions n'existent que dans ce texte ; par contre les termes *udyoga*, zèle, *ābhāsa*, manifestation en tant que reflet, *carvaṇa*, mastication, *alaṃgrāsa*, engloutissement, et *viśrānti*, apaisement, sont mentionnés dans le même ordre par les écrivains du Trika qui désignent ainsi la quintuple activité envisagée d'un point de vue purement spirituel et idéaliste, celui du Libéré.

Nous serions curieux de savoir si nos auteurs connaissaient les œuvres d'Abhinavagupta et s'ils avaient lu, entre autres, un passage dans lequel la voie propre à Śiva *(śāmbhavopāya)* est formulée de trois manières saisissantes par le *jīvanmukta*[4] : « Je crée l'univers entier dans l'éther de la Conscience qui n'est autre que mon propre Moi. Cet univers procède de moi ». (Thème que développe la procession des lettres allant de *A* à *Ha* et dans lequel *aham* 'Je' prédomine. Vātūlanātha l'expose dans ses *sūtra* et spécialement dans ses spéculations sur le Son et sur l'*akhalana* (*sūtra* 13).

« L'univers se réfléchit en moi, je suis le protecteur de l'univers ».

(1) *Sūtra* 20.

(2) Dans un même ordre d'idée les Śivasūtra disent du libéré vivant : « *kathā japaḥ* », sa conversation est sa prière. III 27.

(3) Et Abhinavagupta : « Telle est la grandeur de l'absolu *(anuttara)* que, par la plénitude de sa libre souveraineté, la dualité (qui appartient aux pouvoirs surnaturels *kaulikasiddhi*) s'épanouit, étant donné qu'il n'y a pas d'autre cause à la manifestation de l'épanouissement phénoménal que cette Conscience même ». P.T. p. 38, l. 5.

(4) T.A. III śl. 283 à 285.

En méditant ainsi on acquiert l'état de conscience universelle et aussi *bhairava*, la divinisation d'ordre cosmique, ou *aham*+*sarva* ». (Tel est le thème du reflet dans la conscience qu'Anantaśaktipāda évoque dans sa métaphore de la paroi.)

« Par la flamme de la grande illumination *(bodha)* qui surgit sans interruption, cet univers se dissout en moi ; il n'est autre que moi. Dès qu'on est pénétré de cette vérité, on entre dans l'état apaisé *(viśrānti)* de *bhairava* ». Tel est le thème de l'efficience de la formule *(mantravīrya)* que Vātūlanātha condensera dans son *sūtra* 13.

Sūtra 10

Le dixième *sūtra* nous présente un nouvel approfondissement de l'expérience mystique. Le *yogin* a pris conscience qu'il est lui-même l'agent du quintuple processus et que l'univers n'est que le déploiement de sa propre nature. Nous citerons, ici encore, Abhinavagupta : « Quand la pensée repose en sa propre essence *(svānta)*, à savoir dans la réalité de la Conscience, les organes eux aussi aident la pensée à pénétrer dans le Soi suprême. Cette réalité brille intensément et sans la moindre différenciation au milieu des intérêts et des bonheurs de ce monde, et c'est en Elle que le *yogin* repose, après avoir obtenu la gloire des rayons de la plénitude »[1].

Kṣemarāja, lui aussi, va jeter quelque lumière sur notre *sūtra :* « Lorsqu'il pénètre dans l'Ipséité *(ahantā)*, qui a forme de félicité de Lumière Consciente et d'efficacité de la Grande Formule, l'Énergie de la Conscience qu'il acquiert alors reste invariable dans toutes les conditions. Grâce à cette pénétration, il jouit de la souveraineté universelle *(parabhairava)* sur la Roue innée des divinités de la Conscience, c'est-à-dire sur l'ensemble des rayons *(marīci)* des organes internes et externes qui, libérés de l'illusion, opèrent sans arrêt les multiples créations et destructions de l'univers. Sa souveraineté est due à ce qu'il s'identifie à l'univers »[2].

Pour comprendre le symbolisme des rayons auxquels on compare les fonctions sensorielles, il est nécessaire de donner quelques précisions sur la Roue cosmique avec laquelle le *yogin* s'est identifié, « cette roue sans égale *(anuttara)* qui part du cœur et sort par les ouvertures des organes afin de se répandre dans le

(1) *Pūrṇaraśmivibhavaḥ.* T.A. V śl. 127 p. 436, l. 4.

(2) *Sarvamayatvāt... sahajasaṃvittidevatācakram amāyīyāntarbahiṣkaraṇamarīcipuñjaḥ...* P.Hṛ. com. au *sūtra* 20, p. 52, l. 14.

champ objectif »[1]. Le centre de la roue, ou le moyeu vide *(kha)*, est l'éther de la conscience *(cidākāśa)*, c'est aussi le Cœur, le lieu du repos. La périphérie est constituée par le monde extérieur. Un cercle plus intérieur forme le domaine des organes. La pensée *(manas)* se meut du centre jusqu'aux organes qui sont comparés aux rayons de la roue. L'homme ordinaire demeure l'esclave de cette roue car, alors même que sa pensée pénètre dans l'*ākāśa* du cœur, elle ne peut s'y mouvoir et elle devient inconsciente. Mais si la pensée est illuminée par la grâce, elle peut exercer son activité tout en reposant dans l'éther du cœur, au moyeu de la roue, c'est-à-dire au centre de toutes les opérations. C'est ainsi que le grand *yogin* devient le maître de ses organes et de l'univers :

« Lorsque l'Énergie *(kula)*, cette expansion du Soi qui n'est autre que la roue des rayons du soleil *bhairava*, se repose dans la Conscience introvertie avec laquelle elle s'est identifiée, alors, à ce moment précis, l'énergie ne fait plus qu'un avec la jouissance du nectar de la suprême félicité par delà l'espace et le temps. Tel est l'absolu *(anuttara)* ininterrompu, existant à jamais. Après avoir stabilisé cette roue des rayons et avoir savouré ce merveilleux nectar, on demeure heureux en un éternel présent[2]. »

Ainsi à côté de l'intériorisation qu'ont décrit les premiers *sūtra* il existe un ensevelissement épanoui de la conscience, dans lequel tous les organes sont extravertis et déliés ; par lui, on pénètre « jusque dans la véritable nature de l'externe », la totalité des objets sensoriels. En d'autres termes, après être rentrée en elle-même, la pensée illuminée sort dans le champ objectif par l'intermédiaire des organes divinisés et perçoit l'état transcendant jusque dans les activités de l'univers ; « telle est la soudaine vibration de la roue des organes qui se mettent à fonctionner tous à la fois et c'est là l'épanouissement de l'énergie *(śaktivikāsa)* »[3].

Ce tournoiement universel de la roue, que l'illuminé contemple dans les activités ordinaires, ne peut être vu par l'ignorant qui demeure leur captif : « Chaque fois que la roue des douze organes s'empare de la création, de la conservation et de la destruction, au moment où les organes prennent contact avec leurs objets tandis que le *yogin* repose indifférencié dans sa propre essence,

(1) T.A. V śl. 27-28.

(2) P.T. v. p. 35 fin. Sur la Roue, Cf. P.S. śl. 47, p. 80 et śl. 78, p. 89. Surtout S.K. I 6-7 et leur com. : Les objets et les organes inconscients par nature puisent conscience et liberté dans la Roue intérieure des énergies divines, c'est-à-dire dans l'Acte pur, le *spanda*.

(3) *śaktervikāsaḥ antarnigūḍhāyā akramameva sakalakaraṇacakravisphāraṇena*. P.Hṛ p. 42, l. 3, com. au 18.

le sujet conscient devient alors un créateur, un protecteur et un destructeur ; puis, s'il ne se contente pas de ce processus, il engloutit par une maturation forcée les germes de la dualité dans l'état suprême de la Conscience où les organes s'identifient à *bhairava*. Il est alors l'engloutisseur. Enfin il repose en paix dans la plénitude *(viśrānti)* »[1].

Nous avons vu que les organes du Libéré sont entrés dans le Cœur, puis que le cœur s'est répandu à son tour dans ces mêmes organes qu'il a vivifiés et éclairés. Cette pénétration parfaite que le Trika appelle *mahāvyāpti* rend maître de la Roue cosmique.

Citons à ce sujet la Mahārthamañjarī : « Les voies des organes des sens par lesquelles le *yogin* appréhende les plaisirs propres aux objets sensibles sont les activités mêmes par lesquelles il remplit de conscience les trois mondes en vomissant son propre cœur »[2].

Et si nous revenons encore une fois à Abhinavagupta : « Tous les objets dont le délivré vivant prend connaissance reposent dans sa conscience comme plongés dans l'unité à une seule saveur »[3].

Il connaît désormais les êtres ' sub specie unitatis ' et réside pour toujours en *kha*, au centre des choses. « Je demeure, nous dit Anantaśaktipāda, sans être affecté, dans ce grand éther de la Conscience bien que je sois perpétuellement au milieu de toutes les opérations mentales »[4].

Dès qu'on a fait de la pure Conscience — le Quatrième état — son séjour permanent, un seul état subsiste, la plénitude sans brisure et parfaitement libre, qu'Abhinavagupta nomme le Tout, ' étant donné qu'il contient tout '[5]. Et c'est là ce qu'Ananta śaktipāda entend par le terme cinquième état. Alors que, dans le Quatrième état, le mystique distinguait encore le sujet de l'objet en dépit de l'intimité de leur union, en *turyātīta*[6], l'éveil éternel, il ne perçoit qu'un Tout homogène parce qu'il n'est plus lui-même ni intraverti ni extraverti et qu'il s'élève au-dessus de la conscience et de l'inconscience (*cit* et *acit*)[7]. Il a, nous l'avons vu, versé sa conscience dans l'inconscience, puis il a fait pénétrer l'inconscience dans la conscience ; enfin, l'unification étant achevée il parvient

(1) T.A. V śl. 28, p. 337 à 339. Sur *viśrānti* voir P.S. p. 44.

(2) śl. 62.

(3) *Ekarasābhedaviśrānti tattvam asya sarvaṃ parāmarśapadam.* I.P. v. II, p. 268, l. 3.

(4) Ci-dessous p. 77 et stance 4 d'Anantaśaktipāda.

(5) T.A. X, śl. 278 à 281 sur *turyātīta* auquel le *yogin* n'a pas accès, seul le *jñānin* est apte à parvenir à la suprême totalité *(mahāpracaya)*.

(6) *Turyātīta* correspond au cinquième état de nos auteurs.

(7) Il s'agit ici d'expériences mystiques dans lesquelles se succèdent conscience et inconscience extatiques.

à une pure luminosité *(svaprakāśa)* ou à une parfaite sonorité *(svaratā)*, dans laquelle le transcendant *(anuttara)* et l'immanent *(kula)* se confondent.

Sūtra 11

Le onzième *sūtra* exalte la gloire du Soi qui s'épanche dans les activités extraverties ; il décrit le comportement du Héros[1] dont les énergies déifiées s'avèrent souverainement libres puisqu'elles ne dépendent pas de supports objectifs limités. De façon paradoxale, c'est parce que les organes ne témoignent plus d'aucun attachement à l'égard des objets qu'ils s'en emparent avec intensité et sans discernement[2].

Le commentaire essaie de dépeindre la libre spontanéité à la joie bondissante et sans frein de celui qui a secoué le joug des limitations corporelles et mentales. Les cinq comportements du libéré vivant rappellent les pouvoirs surnaturels *(kaulikasiddhi)* qui, dans le Trika, prennent un sens tout nouveau : *aṇimā* et *mahimā*, par exemple, n'apparaissent plus comme les facultés de devenir respectivement minuscule ou immense, mais consistent, pour la première, à intérioriser toute chose en soi-même et, pour la seconde, à remplir l'univers de sa propre conscience.

Ces cinq énergies ne figurent nulle part, à notre connaissance dans l'ordre où nous les trouvons ici, à savoir : *anāśritā*, *avadhūtā*, *unmattā*, *sarvabhakṣyā* et *sarvavyāpikā*. Les anciens Āgama, il est vrai, énumèrent des séries d'énergies subtiles et indescriptibles telles *anāśritā*, *anantā*, *vyomarūpā* et *vyāpinī*, cette dernière correspondant au grand vide *(mahāśūnya)*[3].

Ces énergies déifiées sur lesquelles nous ne savons que peu de choses ont un trait commun : elles sont toutes des activités dévorantes et très éveillées, à la vive sensibilité, prêtes à bondir sur leurs objets respectifs en une saisie fulgurante de la réalité immé-

(1) Sur l'état de libéré vivant dans le Trika, voir P.S., p. 52 à 88.

(2) Notez l'affinité avec Utpaladeva, Śivastotrāvalī VIII. 5 : « Que mes activités sensorielles tombent sur leurs objets respectifs, O Seigneur ! Que jamais elles ne soient assez brusques pour perdre la saveur de leur identité à Toi, même un instant, même quelque peu ! » *(Nijanijeṣu padeṣu patantvimāḥ karaṇavṛttaya ullasitā mama kṣaṇamapīśa manāgapi maiva bhṛttvadavibhedarasakṣatisāhasam)*.

(3) Le commentateur de la Saundaryalaharī, com. *sūtra* 21, donne aussi une liste d'énergies dont les dernières sont *śakti*, *sarvavyāpikā*, *samanā* et *unmanī*, liste d'ailleurs classique. *Unmanī* se situe au même plan que l'*unmattā*, toutes deux étant au-delà du *manas*, la pensée empirique. Pour le Trika également, l'odorat devient l'énergie *mahālakṣmī*, l'ouïe apparaît comme *vaiṣṇavī* et de même pour les autres sens.

diate. Bien centrées en elle-mêmes, elles ne se dirigent pas vers les choses mais les avalent sans hésiter à mesure qu'elles se présentent puisque conflit ou choix impliquerait une dichotomie *(vikalpa)* qui n'existe plus. La pensée est en effet vide de structures, de symboles et de mots ; elle ne résiste pas, ne blâme pas, ne juge pas, elle ne rejette ni n'accepte, mais toujours accueillante et alerte, elle vit d'instant en instant en pleine nouveauté. Elle ne fournit plus d'effort ni ne poursuit de but car elle a réalisé le but ultime : la fusion entre celui qui s'efforce et l'objet qu'il cherche à atteindre. A ce haut degré de vie spirituelle il n'y a place pour aucun ensevelissement progressif qui supposerait effort et processus dans le temps.

La plupart des systèmes philosophiques admettent des phases bien définies de l'expérience mystique ainsi qu'une gradation de moyens qui mènent à l'assaut de l'infini. Voici, selon Abhinavagupta[1], ' de quelle manière on pénètre progressivement dans sa propre essence ' :

« Après avoir dépassé les nombreuses pratiques d'ordre physiologique qu'offre la voie inférieure propre à l'âme ordinaire *(āṇava)*, le *yogin* demeure dans un recueillement ininterrompu et s'efforce de s'absorber dans l'énergie divine ; telle est la seconde voie, celle de l'énergie *(śākta)*. Puis, à l'aide de cette énergie, il plonge en Śiva sans effort grâce à la troisième voie qui est propre à Śiva *(śāmbhava)*. Cette succession d'étapes permet d'atteindre *bhairava* qui est toujours plein des grands rayons de la Conscience. A la fin, quand on entre dans sa propre essence *(svālma)*, surgit la chose qui ne dépend d'aucun moyen, chose éternelle, d'ordre cosmique, pleine d'universelle essence ».

C'est alors que se produit un brusque renversement ou rebroussement qu'Anantaśaktipāda nomme *pratyāvṛtti*, le retour de la Conscience sur elle-même, sa révolution totale. A ce moment-là, eût-on parcouru pour s'élever toute une suite d'étapes, on s'apercevrait à l'arrivée qu'au fond il n'y a pas eu d'étape, car, à chaque instant, à n'importe quelle étape, tout était là.

Parmi ces énergies, *unmattā* et *sarvavyāpikā* retiendront seules notre attention. Les traités Trika mentionnent souvent l'*unmatta*, le Libéré en état d'ébriété divine « qui titube de félicité[2] et circule comme un insensé privé de parole et de pensée »[3].

Sarvavyāpikā est l'énergie omnipénétrante. Abhinavagupta fait

(1) T.A. XXXIX, śl. 1-3.

(2) *Sānandaṃ ghūrṇamānaḥ*. P.Hṛ. *sūtra* 19, p. 46, l. 5. Cf. P.S. p. 55-56 et śl. 71.

(3) P.S. śl. 71. Cf. com. śl. 79-80.

probablement allusion à cette même énergie lorsqu'il observe que si les sens de l'homme ordinaire ont chacun leur plaisir spécifique et leur propre champ d'action, lorsque la conscience est *sarvavyāpinī* et pénètre partout à la fois, le mystique étant devenu le souverain de la roue des organes peut se servir simultanément de toutes ses facultés sans égard à leur spécificité[1].

Sarvavyāpikā évoque encore la *kuṇḍalinī* nommée *urdhvagāminī* qui[2], sa montée accomplie, repose dans l'éther de la Conscience et de là remplit l'univers entier. Du fait qu'il a transcendé les limites spatiales et temporelles, le *yogin* est digne du titre de *khecara*, il se meut simultanément partout à la fois. Sa puissance illimitée et ses activités sensorielles dévorantes et omniprésentes ne dépendent plus des objets qu'il a intégrés en lui-même. N'est-ce pas à ce stade de la vie spirituelle, le plus élevé qui soit, que pensait Vasugupta lorsqu'il proclamait : « A quoi bon parler davantage ! Il éprouvera cela spontanément quand il aura le désir de voir toutes choses et qu'il se tiendra inébranlable, en s'insinuant dans le Tout. Qu'il demeure toujours bien vigilant après avoir perçu l'univers objectif total[3] en une intuition parfaite. Qu'il érige le Tout en un seul lieu, et plus rien ne le tourmentera »[4].

Ces vers font allusion au pas ultime qui permet d'aller du Quatrième état à ce qui le transcende et appartient à une absorption sans progression[5] alors que le mystique s'intègre au cosmos. Et Kṣemarāja dans sa glose à cette *kārikā* précise : « Que le mystique contemple le monde en sa totalité en s'identifiant à lui. S'il réussit à demeurer ainsi sans broncher, en s'intégrant à l'univers, il jouira du ravissement *(camatkāra)* qui accompagne l'absorption dans la conscience de l'agent suprême et qui ne s'éveille que si tout le connaissable ne fait plus qu'un *(ekīkāreṇa)* »[6].

De cette manière se trouve parachevée, au niveau de l'activité sensorielle, la saisie de l'Essence qui formait la teneur du second *sūtra* de Vātūlanātha.

(1) T.A. V. com. śl. 110, p. 420, l. 7. Cf. P.S. p. 45.

(2) Voir à ce sujet T.A. V. p. 352, śl 57.

(3) *Gocara* a le sens d'objectivité totale.

(4) *Didṛkṣayeva sarvārthānyadā vyāpyāvatiṣṭhate | Tadā kiṃ bahunoktena svayamevāvabhotsyate. ||* S.K. 43 et le 44 : *Prabuddhaḥ sarvadā tiṣṭhejjñānenālokya gocaram | ekatrāropayet sarvaṃ tato'nyena na pīḍyate. ||*

(5) V.S. com. au 11.

(6) P. 64, l. 3. T.A. VIII 6, p. 4-5.

Sūtra 12

L'ensevelissement parfait que mentionne le *sūtra* précédent est une absorption dans la grande Illumination *(mahābodha)*; alors que l'Inopinée mettait l'accent sur l'apparition involontaire de l'Éveil et s'identifiait au Quatrième état, *mahāprabodha* désigne l'illumination en sa permanence, à savoir le Cinquième état. En effet, à ce stade, la pure conscience continue toujours égale à elle-même car il n'y a plus ni état ordinaire ni extase, étant donné que ne subsiste qu'un seul état, l'état sans état, en d'autres termes l'absence de dualité. C'est l'*anuttara*, l'absolu indéterminé et d'un calme infini, l'apaisement en soi-même, quand on séjourne pour toujours dans la Conscience universelle. Cette grande Illumination est qualifiée de ' connaissance suréminente *(paratarajñāna)* ' parce qu'elle transcende le temps.

D'autre part, l'absorption dans cette illumination ' fulgure ' en s'identifiant à cette dernière ; c'est dire qu'instantanée et éternelle, elle ne comporte aucun processus, le temps n'ayant plus cours. Mais elle ne peut se produire que si le mystique ni ne repousse ni ne s'approprie l'expérience, autrement dit s'il reste passif à son égard en laissant dans l'oubli le déploiement phénoménal que caractérise un bien dressé contre un mal : « Celui qui est fait d'actes moraux, nous dit Kṣemarāja, est comprimé par l'égarement de sorte qu'il ne forme qu'une masse d'ignorance ; il a pour supports le plaisir et la douleur. C'est un soi fait d'actes *(karmātman)* que contaminent perpétuellement les notions de bien et de mal ... et sous leur influence il engendre soudain l'univers entier »[1].

La seule purification digne de ce nom est le rejet de toute la dualité, et la dualité qui distingue vertu et vice est un des derniers obstacles, et l'un des plus difficiles, que l'éminent héros ait à surmonter[2]. L'être déifié se détache spontanément de l'acte et de son résultat car il sait désormais que l'univers n'est qu'un jeu divin et il jouit de sa liberté d'essence qu'il n'avait, au fond, jamais perdue. Libération et servitude sont abolies à ses yeux en même temps que la dualité qui les dressait l'une contre l'autre. C'est ce qu'exprime si bien la Mahārthamañjarī : « Le Dieu n'a pas de succession, ainsi comment entrerait-il en contact avec le temps pollué, Lui qui est éternel et que ne recouvre aucun voile ?

(1) S.S. v. III. 35 com. p. 123, l. 10 et citation du Kālikākrama. Cf. S.K. 9.

(2) Il existe une initiation spéciale qui fait de l'adepte un héros. Voir à ce sujet T.A. ch. XXIX consacré entierement à l'initiation à la conduite ésotérique.

Quel obstacle à sa libération reste-t-il alors qu'il est encore en vie ? » et l'auteur commente : « Ce n'est qu'en apparence que le Dieu est lié et délivré ; la réalité, étant la Liberté même, est soustraite à la succession temporelle »[1].

Et le Vijñānabhairava, lui aussi, fait dire à l'homme libéré : « Il n'existe plus pour moi ni lien ni affranchissement, ceux-ci n'étant que des épouvantails à l'usage d'êtres effrayés »[2].

Mahāmukti devient ainsi la révélation du Soi comme éternellement libre.

Sūtra 13

Le treizième *sūtra* nous offre une véritable théophanie de la Parole. Il s'inscrit dans le cadre de très vieilles idées Āgamiques. Le Verbe ou la Parole apparaît en effet dans les Tantra comme la Réalité ultime de laquelle procède l'ensemble des choses car c'est de la désignation que surgit la chose désignée.

Notre commentateur applique au son transcendant plusieurs termes. On peut se demander si, dans sa terminologie, les mots *svaratā*, *svara*, *paranāda*, *mahānāda*, *anāhalahalottīrṇa* et *parāvāc* sont absolument synonymes[3]. En dépit de leurs nuances respectives ils dénotent tous un son éternel, indifférencié et propre à l'état ultime dont ils sont l'aspect cinétique et sonore.

Le Son et la Parole transcendants ne sont au fond que le *spanda*, le mouvement créateur qui, au niveau des sens, quand il pénètre dans l'oreille revêt l'apparence du son. Cet Acte-Son est à l'origine de toutes les énergies et manifeste le monde entier. Si notre univers se limite et se différencie, il faut en chercher la cause dans l'influence qu'exerce l'expression verbale. L'activité discursive *(vikal-*

(1) *śloka* 53, p. 136, ed. Trivandrum. S.S.

(2) śl. 135. Sur *mokṣa* voir P.S. p. 41 sqq. T.A. I, 156 sqq S.K. I. 6-7, com. p. 19, l. 21. I.P. v. II, p. 266, l. 12 et com. au III. 2. 2, II p. 219. Ce n'est que par comparaison avec le stade antérieur ou avec les autres hommes qu'on dit qu'il est délivré. Et II p. 130, l. 1, *mukti* est définie comme l'acquisition de la divinité : *parameśvaratālābhomukti*.

(3) A l'aide de tentatives éparses dans les Tantra, on peut essayer de tracer les grandes lignes de l'émanation du son. *Svara* et *svaratā* se situent sur le même plan qu'*anuttara*, l'absolu. Mais la plénitude ne peut s'exprimer sans engendrer d'abord un vide transcendant *(śūnyātiśūnya)* et *paranāda* est ce qui remplit ce Vide. Lorsque le Son suprême se concentre en un foyer de Lumière, le *bindu*, il assume l'apparence de *mahānāda*, le grand Son qui contient en lui-même les sons encore indifférenciés de l'alphabet ainsi que les principes *(tattva)*. Dans notre texte, *svaratā* correspondrait au Cinquième état, à la plénitude de la Conscience prise en soi, tandis que *parāvāc*, *paśyantī*, *mahānāda* et *anāhalahalottīrṇa* seraient le son relatif à l'être illuminé, comme *jñāna* par rapport à *bodha*.

pakriyā) dépouille les êtres de leur puissance native en les enchaînant au moyen des lettres et en suscitant des connaissances distinctes. Cette activité confère un sens particulier aux lettres de l'alphabet en les associant de façons variées : on se dit ' c'est un ami, c'est un ennemi ' ; l'univers propre à chacun, avec ses émotions et réactions personnelles prend alors consistance. L'homme devient instable, il ne peut plus reposer en lui-même et sa souveraineté native, qui consistait précisément en ce repos, s'estompe[1].

La science de la lettre *A* que mentionne Vātūlanātha est celle de l'*anuttara*, « le transcendant qui est aussi le Soi de tous les êtres et qui réside dans la connaissance et dans l'action »[2]. Abhinavagupta lui a consacré de nombreuses pages de ses œuvres, qui éclairent les spéculations absconses d'un Anantaśaktipāda. « La connaissance d'*anuttara*, nous apprend Abhinavagupta, suffit ; il n'est pas besoin de pratiquer le *yoga* ni de connaître la roue des énergies, car dès qu'on connaît *anuttara* on devient le maître de la roue cosmique »[2].

Le terme *anuttara* est susceptible de deux interprétations : soit l'absolu au-delà de toute manifestation et qu'aucune lettre ne désigne, *(avarṇa)*, soit l'Un transcendant *(akula)* que symbolise la lettre *A*, source de toutes les lettres de l'alphabet. Cet *akula* se révèle par *kula*, l'énergie divine ; en d'autres termes, l'*A* initial se dédouble, comme un reflet dans un miroir, pour former *kula* et *akula* et de l'union de ces deux *A* surgira *Ā*, la félicité, *ānanda*. *Akula* est l'Un, *śiva*, la lumière éternelle et uniforme de la Conscience *(prakāśa)*, tandis que *kula* est l'énergie de cette lumière, la prise de conscience de soi *(vimarśa)* qui d'ailleurs n'est pas distincte de l'Un. En se développant, la *śakti* engendre l'univers[3].

En *Ā*, la félicité, l'Un est conscient de soi, il est en quelque sorte qualifié, mais il reste néanmoins libre de dualité car il se perçoit lui-même sans aliéner sa propre essence. Ce n'est que lorsque l'équilibre de l'Un et de son énergie se rompt au profit de l'un ou de l'autre que la dualité prend place. L'union intime de *Śiva* et de son énergie est nommée ' *saṃghaṭṭa* ' et de leur compénétration, qui forme l'énergie de béatitude, l'univers va procéder. Cette union apparaît comme un acte purement intérieur et vibrant qui est une prise de conscience de soi[4].

1 — *Anāhatahatottīrṇa.* C'est à ce niveau, celui de la Parole suprême *(parāvāc)*, que se place le Son transcendant, au-delà du

(1) I.P. v. II, p. 264, l. 6 et S.K. n. śl. 45-48. Cf. P.S. p. 34.
(2) Laghuvṛtti p. 1, l. 12 et P.T. śl. 18, p. 251.
(3) Sur ces spéculations voir T.A. III śl. 66 et sqq.
(4) T.A. III com. au śl. 68, p. 81.

son frappé et du son non-frappé. Anantaśaktipāda le définit comme « la pointe initiale du grand Acte vibrant qui se présente sous l'aspect d'un léger frémissement »[1].

Cet acte pur *(spanda)* qui se manifeste partout est l'autonomie innée et spontanée[2]. On l'identifie à *prāṇa*, la Vie, à *sphurattā*, le jaillissement ininterrompu de l'acte de conscience, à *viśrānti*, l'apaisement, au Cœur suprême, à *pratibhā*, l'illumination ou *jñāna*, la gnose[3]. Ce premier ébranlement de la volonté de l'Un qui, prenant conscience de soi comme Je suprême *(aham)*, désire se manifester — « cette pointe extrême de la grande vibration » — n'est autre que le cœur[4]. On le compare au premier frisson de l'éther de la conscience, ce domaine infini dans lequel le Son va s'épanouir sans rencontrer d'obstacle. Le Son transcendant échappe à toute bifurcation *(vikalpa)* parce que l'Un ne s'est pas encore fissuré pour donner naissance à la dualité *kulākula*.

Le Son apparaît à ce stade comme la grande Formule mystique *(mahāmantra)* qu'on ne peut émettre *(anuccārya)* et qui ne diffère pas de la Lumière consciente : autrement dit la pensée concentrée qui baigne dans l'unité alors que pensée et expression sont encore indivises. Kṣemarāja identifie formule, Liberté *(svātantrya)* et Parole suprême *(parāvāc)*, cette dernière ' prenant l'aspect de la Formule dont la résonance ininterrompue est une prise de conscience de soi '[5]. En d'autres termes Śiva ne se connaît éternellement lui-même qu'en se réfléchissant dans le miroir de son énergie et la conscience qu'il a de soi est le Je *(aham)* qui se révèle en lui-même et à soi-même comme une félicité et un émerveillement infinis *(pūrṇāhantā camatkāra)*. Puis au sein de l'union indissoluble du transcendant *A* et de l'énergie de félicité *Ā*, la volonté ou le désir *(icchā)* = Ī prend naissance. La béatitude a engendré

(1) *Mahāspandaprathamakoṭi.*

(2) *Akṛtrima* = *akṛta* d'Anantaśaktipāda. S.K. p. 19, l. 14.

(3) S.K. 45, com. p. 66. Cf. T.A. IV śl. 182-186.

(4) P.hṛ., p. 44, l. 10, *ādikoṭir hṛdayam, antakoṭir dvādaśāntaḥ;* la pointe initiale est le cœur, la pointe finale est dans le cerveau. Cf. *pūrvāparakoṭi* et *ādyantakoṭi* du Trika. Abhinavagupta (I.P. v. 1, p. 199, l. 4) nous dit que tout état à ses extrémités initiale et finale — premier moment de l'apparition et instant de la disparition — est conscient parce qu'il a conscience du Je *(ahaṃparāmarśa)* et qu'il est identique à la conscience de soi. Ainsi au début de tout état de conscience on repose dans le soi *(ātmaviśrānti)*; par contre l'état intermédiaire qui s'étend entre les deux *koṭi* forme la sphère de l'objectivité, le *saṃsāra*.

(5) *Citprakāśād avyatiriktā nityoditamahāmantrarūpā pūrṇāhaṃvimarśamayī yā iyaṃ parāvākśaktiḥ...* P.Hṛ., p. 27, l. 4. Sur l'efficience de la formule, voir S.K. II 1-2. Lorsque les formules mystiques se sont emparées de l'efficacité de l'Acte, elles deviennent omniscientes et toutes-puissantes car elles jouissent de la prise de conscience du Je *(ahaṃparāmarśa)*.

le désir de soi et ce désir implique que la satisfaction que le Soi trouvait en lui-même a cessé d'être parfaite. Ainsi la quête de la pleine félicité gît-elle à la racine de la création, cette projection de l'univers hors du Soi, vaine poursuite en vue de retrouver à l'extérieur une félicité n'existant que dans le Soi.

Les Tantra symbolisent l'équilibre des énergies qui reposent indivises en *anuttara* sous la forme d'un triangle ; et Anantaśaktipāda de son côté précise que le Son transcendant, devenu *raudrī*, prend un aspect triangulaire[1]. Le point lumineux *(bindu)* au centre du triangle qui représente l'union indissoluble entre Śiva et son énergie est nommé *kāmarūpapīṭha*, le sanctuaire des noms et des formes, et *svayambhūliṅga*. Ce centre se développera en trois lignes ou trois fonctions qui seront à l'origine de la triple différenciation. C'est le fameux triangle appelé *kāmakalā*, *trikoṇa* et *akatha*[2]. La Parātriṃśikā (p. 53) identifie ce triangle à la Science immaculée[3] en faisant de lui « le grand mystère qui accomplit tous les pouvoirs magiques, la lumière unique de la Conscience sous-jacente au connaisseur et au connu ». Abhinavagupta nous dit du Cœur qu'il est « une vibration subtile triangulaire qui se contracte et se dilate sans arrêt bien que demeurant toujours en repos dans le séjour de la suprême béatitude[4] ».

Ce triangle apparaît lorsque la vibration initiale de la Conscience ou *Anuttara (A)*, uni à l'énergie de félicité, *ānanda (Ā)*, pénètre dans l'énergie de volonté, *icchā (I)*, pour donner le germe triangulaire (*E*)[5], ou *trikoṇa*. Celui-ci se trouve ainsi à la source des trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité, lesquelles engendrent respectivement les trois formes de la parole : *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī*. A ces trois aspects de l'énergie correspondent les trois aspects de Śiva, à savoir : *vāmā*, *ambikā* et *jyeṣṭhā ;* de ce triangle procèdent aussi les trois autres *pīṭha* ainsi que les *liṅga* et les trois aspects de création, d'existence continuée et de destruction de l'univers.

Trois des énergies qui collaborent au triangle servent au tracé

(1) *Śṛṅgāṭakā* est un fruit comestible d'une plante du Kashmir à l'aspect triangulaire d'un croissant de lune. Le Kāmakalāvilāsa identifie la *śṛṅgāṭakā* au triangle équilatéral, le *trikoṇa*, objet de grande vénération dans les Tantra monistes. Voir com. au śl. 22, p. 43, l. 20 et śl. 22 à 27.

(2) L'*akatha* est ce même triangle qui renferme les lettres de l'alphabet : chacune des lignes étant faite de seize lettres ; la première commence par *A*, la seconde par *KA* et la troisième par *Tha*, d'où le nom *akatha*.

(3) *Śuddhavidyā*, c'est-à-dire *bodha* ou *pratibhā* de notre texte,

(4) Laghuvṛtti, p. 10, l. 2 com. au 9 : *viśrāntaparamānandamayadhāmaśaktitrayagatānavaratasaṃkocavikāsarūpatrikoṇaparispandanarūpametad hṛdayam...*

(5) C'est-à-dire *A* ou $\bar{A}+I=E$.

de la lettre *A*, l'*anuttara ;* ce sont *vāmā*, *ambikā* et *jyeṣṭhā* que nous allons maintenant examiner[1].

Dans sa glose au treizième *sūtra*, Anantaśaktipāda cherche à faire une grande synthèse dans laquelle il établit des correspondances précises entre les énergies divines, les phases de la *kuṇḍalinī*, celles du tracé de la lettre *A*, les quatre émanations de la parole et les divers états cosmiques et psychiques. Le commentateur du Tantrāloka[2] nous donne la clé de ces correspondances apparemment obscures :

« L'énergie Lovée en sa forme la plus haute *(parākuṇḍalinīśakti)* réside en Śiva avec lequel elle demeure en parfaite harmonie. L'union mutuelle de Śiva et de l'énergie est comparable à celle du baratteur et du baratté. Au cours de ce barattement l'énergie agitée se dresse et revêt l'aspect des trois énergies : volonté, connaissance et activité. Elle soulève le sceau de *raudrī*, laquelle, ainsi révélée, prend une forme triangulaire *(śṛṅgāṭakā)*[2] ... *Raudrī* est la tête de la lettre *A*, *jyeṣṭhā* est son arme, *ambikā* est le bras de *A* et *vāmā* sa bouche. L'ensemble constitue la lettre *A*. Et ces trois énergies font émaner tous les phénomènes en multipliant leurs combinaisons de façons infiniment variées »[3].

D'après Anantaśaktipāda, le Son qui transcende les autres est assimilé à *raudrī*, l'énergie propre à Rudra, le Dieu de la destruction ; elle est identique au Quatrième état et, en conséquence, elle détruit entièrement la bipolarisation mentale.

2 — *Anāhatahata.* Ce son n'est pas frappé puisqu'il ne résulte pas d'un contact matériel entre deux objets. Il est *hata* pourtant parce que le corps avec lequel il entre en relation est fait de tous les principes *(tattva)*[4].

Présente-t-il quelque rapport avec le son purement intérieur qui accompagne la montée de la *kuṇḍalinī* dans la voie du milieu ?

Anantaśaktipāda nous informe que ce son est formé par l'énergie des consonnes privées de voyelles[5] ; Śiva étant symbolisé par les voyelles et l'énergie par les consonnes, celles-ci *(anacka)* désignent

(1) Sur ces énergies voir le Mālinīvijayatantra. V 32 et 63, 66 ; le Svacchandatantra II 68-70. T.A. IV 21.

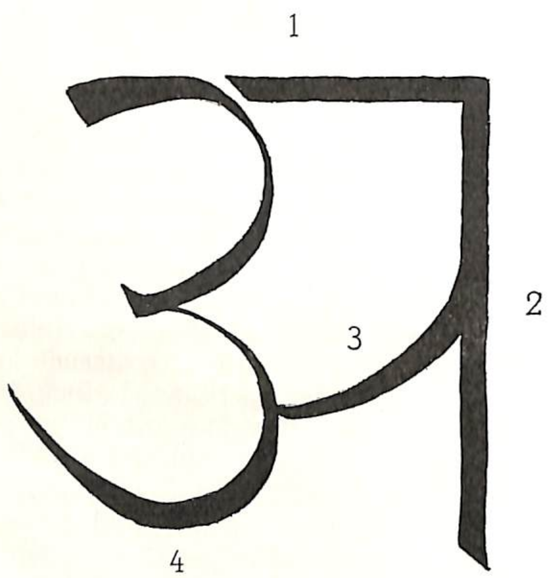
(2) T.A. III, p. 77, l. 2. Cf. p. 76 à 78 sur le Son transcendant. Quant à la lettre *A* nous renvoyons à son tracé ci-dessous p. 74.

(3) *Akārasya śiro raudrī vaktraṃ vāmā prakīrtitā |*
ambikā bāhurityuktā jyeṣṭhā caivāyudhaṃ smṛtā ||. T.A. III, p. 80, l. 4.

(4) Cf. Laghuvṛtti, p. 9, l. 18 : « Le corps de l'homme comme celui de *bhairava* est fait de tous les principes *(tattva)* ».

(5) *Anacka*, ce qui n'est pas *ac*, à savoir les voyelles; c'est donc *hal*, l'ensemble des consonnes. Cf. V.B. 114. « La pensée pleine de l'énergie du souffle est le son sans voyelle *(anacka)* qui résonne soudain dans la voie du milieu ».

LETTRE A



1.........	RAUDRĪ,	TÊTE DE A
2.........	VĀMĀ,	BOUCHE DE A
3.........	AMBIKĀ,	BRAS DE A
4.........	JYEṢṬHĀ,	ARME DE A

donc l'énergie en tant que source de l'univers. On comprend alors que ce son constitue la bouche[1] de la lettre *A* et corresponde au sommeil sans rêve *(suṣupti)* puisque comme lui il n'est pas associé aux notions déterminées *(vikalpa)* tout en renfermant les germes qui les feront surgir. Ce sommeil profond a pour essence l'énergie *vāmā* qui, différenciatrice et agitée, est unie au Dieu de la création, *brahman*. Elle doit son nom à ce qu'elle vomit le monde hors du triangle et le manifeste dans le cycle des naissances *(saṃsāra)*; mais si elle crée l'univers en se voilant aux yeux des ignorants[2], elle ne cache rien à ceux qui sont bien éveillés et revêt alors l'aspect de *khecarīsamatā*, l'harmonie entre le Soi et le monde. Notons pourtant qu'au niveau de *vāmā* il n'existe qu'une tendance à révéler un univers encore en germe. *Vāmā* apparaît aussi comme la Lovée qui s'éveille et se dresse.

3 — *Anāhata* le son qui n'est pas issu de percussion, est bien connu dans les Tantra qui font de lui une plénitude indifférenciée et libre ; inarticulé et spontanément émis, il ne rencontre aucun obstacle à sa production. Mais venant après les deux autres types de son et du fait qu'il correspond ici au rêve, *anāhata* n'a probablement pas pour Anantaśaktipāda le sens qu'on lui donne habituellement car il se situe au niveau de *madhyamāvāc*, la parole intermédiaire[3]. De ce son, Abhinavagupta[4] nous dit qu'il n'est pas manifesté *(avyakta)*, ne comporte rien et qu'il réside dans le cœur des hommes ; par contre le Vijñānabhairava[5] lui assigne le canal de l'oreille et Anantaśaktipāda la gorge.

Ce son est le rêve et forme le bras ou le côté de la lettre *A*. Il représente l'énergie *ambikā*, la mère du monde. Sous son aspect d'énergie vitale, il est la *kuṇḍalinī* en pleine activité alors qu'elle remplit tous les canaux *(nāḍī)* du corps.

4 — *Hata* est le son ordinaire issu d'un frottement contre les organes tels que gorge, palais, etc. Il renferme tous les phonèmes de l'alphabet allant de *A* à *Ha*. Qu'il se situe au même niveau que la veille s'entend aisément, mais qu'il se rattache à l'énergie excellente *(jyeṣṭhā)* n'est pas sans nous étonner, elle dont l'activité bénéfique et apaisée s'étend à tous les êtres, aux ignorants comme à ceux qui désirent réaliser le Soi. Elle appartient à Viṣṇu, le Dieu protecteur et, par rapport au tracé de la lettre *A*, elle ressem-

(1) Car elle est *vāmā*, qui vomit.

(2) T.A. VI 56.

(3) Voir ci-dessus p. 31. Mais p. 24, on l'identifie à *paśyantī*.

(4) T.A. V 50 sqq. et 131 à 139.

(5) V.B. śl. 38.

ble à une arme qui détruit toutes les limitations physiques et mentales ; elle a aussi l'aspect de la Lovée endormie[1].

Selon Abhinavagupta, dès que *vāmā* vomit l'univers, un flot s'écoule vers l'extérieur et l'Un assume le triple aspect de Śiva, de l'énergie et de l'âme individuelle, mais lorsque l'énergie apaisée et libératrice entre en jeu, un retour vers l'indifférenciation originaire se produit[2].

L'explication qui vient de nous être donnée constitue, aux yeux de Anantaśaktipāda, la Science parfaite qui formule explicitement la connaissance de l'univers en ses causes et en ses phases. Cette Science de l'émanation des phonèmes doit son efficace à sa concentration exclusive sur l'essence indifférenciée *(anuttara)* et au fait qu'elle s'abîme dans cette essence, en passant à la limite, sans utiliser de technique ni aucun intermédiaire. Ainsi par son objet, l'*anuttara*, et par la voie qui y mène — le plus court chemin — cette Science s'avère donc des plus hautes. En dernière analyse son efficience prend sa source dans l'acte spirituel du *yogin* et cet acte vibrant *(spanda)* de la Conscience, qui est saisie intuitive de la lettre *A*, déclenche soudain une surprise émerveillée *(vismaya)* ; puis à son tour cet émerveillement où l'on demeure interdit aide à parvenir jusqu'à la sonorité de l'éther *(khasvaratā)*, toute l'énergie de l'être se concentrant dans l'éther de la Conscience à laquelle elle emprunte son efficacité.

Mais comment l'émerveillement permettra-t-il d'atteindre l'harmonie définitive ? Anantaśaktipāda ne nous laisse pas dans le doute à ce sujet : l'émerveillement consiste, dit-il, en une absorption parfaite dans l'activité de la *mudrā* éthérée, c'est-à-dire dans l'activité de la conscience libre et invincible qui jaillit spontanément en écartant tous les obstacles.

Khecarīmudrā est considérée, en général, comme la plus sublime des attitudes mystiques[3]. Anantaśaktipāda nous apprend qu'elle sert à transcender les conceptions erronées de la dualité qui opposent actes vertueux et actes coupables, moi et autrui, d'une part, et qui, de l'autre, identifient le Soi au corps, au souffle, à l'intellect et au vide. Dès que toutes les limitations illusoires ont disparu ainsi que leur cause, l'arrogance propre au facteur de l'individualité, on plonge dans le Silence absolu.

Abhinavagupta dans sa glose au premier verset de la Parātriśikā[4] décrit la Conscience absolue en ces termes :

(1) Voir ci-dessus le dessin de la lettre *A*.

(2) T.A. XIII 207-8.

(3) T.A. XXXII śl. 4-5.

(4) Lorsqu'il écrivait son treizième *sūtra*, il semble que Vātūlanātha se soit inspiré de ce *śloka* : « Quel est cet absolu *(anuttara)* qu'il suffit de connaître pour acquérir

« *Khecarī*, après être demeurée dans l'indifférenciation du *brahman*, en *kha*, se meut *(cārin)* en descendant vers les activités ordinaires tout en conservant son essence la plus haute. Elle manifeste cette essence dans les organes qui entrent en contact avec leurs objets, ainsi que dans les impressions subjectives et objectives qui en résultent. »

Et Kṣemarāja : « Cette même énergie divine devient chez le bien éveillé la *khecarī* qui se meut dans l'éther de la conscience[1], en tant que plénitude indifférenciée, omnisciente et toute puissante qui transcende le temps. Puis cette énergie circulant dans l'éther du sujet conscient du vide[2] prend l'aspect des cuirasses et devient un facteur de limitation. Enfin, chez l'homme ordinaire, elle s'associe au temps, aux connaissances et aux activités limitées »[3].

Il est significatif que le grand émerveillement accompagne aussi dans les traités Trika la *khecarīmudrā* qui, nous l'avons vu, consiste à intérioriser l'objectivité fragmentée et chaotique puis à brasser rapidement, afin de les fondre harmonieusement, le Soi et l'univers.

Le mystique s'émerveille lorsqu'il découvre son identité avec le maître de la Roue cosmique et lorsque ses activités déifiées s'épanouissent soudain toutes à la fois tandis que les objets lui apparaissent transfigurés dans l'unité.

La compénétration du Soi et de l'univers étant achevée et le processus d'unification dépassé, le mystique ne trouve à toute chose qu'une seule saveur, ce qui se comprend aisément puisqu'il s'est affirmé comme l'Un absolu. Il se promène librement dans la Vacuité pleine d'une beauté et d'une félicité immuables, c'est-à-dire en *kha*[4], la conscience allégée et éthérée où les harmonies de l'âme et du cosmos se font perpétuellement entendre.

Le *yogin* est ainsi parvenu à l'apogée de la vie spirituelle, à ce qu'Abhinavagupta appelle ' *khecarīsamalā* ' « l'énergie consciente parfaitement égalisée et soustraite à tous les heurts *(vaiṣamya)* qui se manifestaient dans l'agitation du désir et dans les formes inférieures de la parole »[5]. N'est-ce pas reconnaître que le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne font qu'un, car il n'existe qu'une Roue, celle de l'Énergie cosmique, dont on peut être l'esclave ou le souverain ? Il est donc possible que l'être libre, le *khecara*, demeure en ce

l'harmonie de la Conscience *(khecarīsamalā)?* » P.T., p. 3. Abhinavagupta, glosant ce vers après avoir défini l'*anuttara* et décrit l'illumination qui y mène, répond à cette question en montrant comment on se fixe dans cette réalité inaltérable.

(1) *suprabuddhasya khe bodhagagane caraṇīyāḥ.*

(2) *śūnyapramātṛ.*

(3) S.K. v. p. 38, l. 5, com. au śl. 20.

(4) V.S. trad. p. 34.

(5) P.T. v. p. 40.

monde — qui nous apparaît divers — dans un ravissement et une béatitude ininterrompus, tout en continuant impunément à y exercer d'innombrables activités[1].

Il ne faudrait pas imaginer en lisant les *sūtra* de Vātūlanātha et leur glose ésotérique et ardue que l'appréhension de la Réalité soit chose étrange et compliquée. Bien au contraire, c'est pour être trop simple et trop intime que l'unité indifférenciée demeure indicible. En fait nous plongeons perpétuellement dans la Conscience ultime et il n'est rien que nous ne fassions qui échappe à son emprise, mais nous ne le savons pas. L'illumination permet de prendre conscience que « quelle que soit notre expérience, c'est dans l'état suprême que nous la vivons »[2].

Cet état inexprimable que nos auteurs nomment Ipséité, Cœur, lieu de repos et liberté absolue, est à la source de l'évolution et de l'involution cosmiques.

Pour finir, nous citerons deux passages des philosophes du Trika relatifs à l'émerveillement d'ordre cosmique qu'éprouve l'homme « devenu semblable à Śiva » :

« Le grand Seigneur plein de l'émerveillement de l'univers entier *(aśeṣaviśvacamalkāramaya)*, se manifeste par la Lumière de la Conscience — la seule Réalité authentique — et ce Seigneur (ou parfait *yogin*) fait jaillir de soi la félicité à grands flots parce que, libre de tout désir, il a réalisé la vraie félicité cosmique *(jagad-* *ānanda)* inhérente à tout ce qui existe... Et par sa libre volonté il a entièrement intégré et incorporé (les sujets et objets de l'univers) qui baignent dans cette félicité[3]. »

Et Vasugupta de s'écrier[4] : « D'où ce misérable flux viendrait-il pour celui qui se trouve pour ainsi dire saisi d'émerveillement lorsqu'il perçoit sa propre nature sous forme d'Agent universel[5] ? »

La glose de Kṣemarāja à ce verset récapitulera les étapes de notre long exposé : « Il perçoit ainsi sa propre nature au cours de l'existence journalière. Lorsqu'il est fermement installé dans le centre *(madhya)* qui remplit simultanément l'état ordinaire de veille et l'extase *(samādhi)*, toute bifurcation mentale disparaît

(1) Il en va de même pour les Bouddhistes (comme Nāgārjuna) et pour tous les philosophes de l'école Trika, contrairement aux Vedāntin comme Śaṅkara, pour lesquels la délivrance ne s'effectue vraiment qu'après la mort et il ne peut y avoir identité du *nirvāṇa* et du *saṃsāra* pas plus que de *nirvikalpa* et de *vikalpa*.

(2) P.T. p. 10, l. 13.

(3) P.Hṛ. com. au *sūtra* 20, p. 49, l. 8.

(4) *Tamadhiṣṭhātṛbhāvena svabhāvamavalokayan / smayamāna ivāste yas tasyeyaṃ kusṛtiḥ kutaḥ.* // śl. 11 de la Spandakārikā.

(5) Le directeur immanent qui dirige toute chose en demeurant sous-jacent à la réalité à laquelle il sert de fondement.

et la roue des organes atteint d'un seul coup *(akrama)* son épanouissement parfait. Il s'empare alors des deux planchettes de cette double émission (veille et extase). Ainsi au bout de milliers de renaissances et parce qu'il a reconnu sa propre nature extraordinaire... il arrive que soudain le fil de toutes ses activités se brise et que le Roi des *yogin* émerveillé contemple la masse des êtres qui surgit de l'éther de sa Conscience ou s'y résorbe, comme une multitude de reflets apparaissant et disparaissant dans un miroir. ... Il demeure frappé d'émerveillement dans l'attitude de la surprise *(vismayamudrā)*[1] lorsque la Réalité pleinement épanouie jaillit de manière imprévisible *(sāhasa)* en toute son harmonie et sa sublimité. Le suprême *yogin* se tient ferme, il ne relâche pas son étreinte et le flux méprisable des naissances et des morts qui frappe de terreur le monde entier n'existe plus pour lui »[2].

Ces derniers mots éclairent un des passages des plus profonds mais aussi des plus obscurs d'Anantaśaktipāda[3] : après avoir défini l'ensevelissement dans l'illumination comme une fulguration par identification à elle selon un processus continu et inflexible, il ajoute que cet ensevelissement ne se produit que si l'on ne prend ni ne repousse « tandis qu'on se fixe là où l'on se trouve ».

Un *śloka* que cite Rājānaka Jayaratha fait aussi allusion à ce sommet ineffable de la vie spirituelle : « Quelle que soit la position où tu te trouves, restes-y. Ne te dirige ni vers l'extérieur ni vers l'intérieur. (Et) grâce au seul épanouissement de la Conscience, anéantis les multiples modalités du devenir »[4].

Après ces mots que pourrions-nous ajouter ?

(1) C'est-à-dire béat d'étonnement, la bouche ouverte et les yeux fixes.

(2) S.K. śl. 11 com. p. 25-26.

(3) Com. au *sūtra* 12.

(4) *Yathā sthitastathaivāssva mā gā bāhyamathāntaram* /
Kevalaṃ cidvikāsena vikāranikarāñjahi // T.A. II, p. 29, l. 3.

VĀTŪLANĀTHA SŪTRA

ओं नमः संविद्वपुषे परमशिवाय ।

अथ

श्रीवातूलनाथसूत्राणि ।

श्रीमदनन्तशक्तिपादविरचितवृत्तिसमेतानि ।

संघट्टघट्टनबलोदितनिर्विकार-
शून्यातिशून्यपदमव्ययबोधसारम् ।
सर्वत्र खेचरदशा प्रविराजते यत्
तन्नौमि साहसवरं गुरुवक्त्रगम्यम् ॥ १ ॥
सर्वोल्लङ्घनवृत्त्येह निर्निकेतोऽक्रमक्रमः ।
कोऽप्यनुत्तरचिद्व्योमस्वभावो जयतादजः ॥ २ ॥
श्रीमद्वातूलनाथस्य हृदयाम्भोधिसंभवम् ।
पूज्यपूजकपूजाभिः प्रोज्झितं यन्नमामि तत् ॥ ३ ॥
येनेह सर्ववृत्तीनां मध्यसंस्थोऽपि सर्वदा ।
महाव्योमसमाविष्टस्तिष्ठाम्यसिन्निराविलः ॥ ४ ॥
तमपूर्वमनावेशमस्पर्शमनिकेतनम् ।
संविद्विकल्पसंकल्पघट्टनं नौम्यनुत्तरम् ॥ ५ ॥
योगिनीवक्त्रसंभूतसूत्राणां वृत्तिरुत्तमा ।
केनापि क्रियते सम्यक्परतत्त्वोपबृंहिता ॥ ६ ॥

इह किल षड्दर्शनचतुराम्नायादिमेलापपर्यन्तसमस्तदर्शनोत्तीर्णमकथ्यमपि श्रीमद्वातूलनाथस्य पीठेश्वर्य उच्छुष्मपादौघमुक्त्वा तदनु परमरहस्योपबृंहितत्रयोदशकथासाक्षात्कारदृशा क्रमाक्रमास्तिनास्तितथ्यातथ्यभेदाभेदसविकल्पनिर्विकल्पभवनिर्वाणकलङ्कोज्झितं किमप्यनवकाशं परं तत्त्वं सूत्रमुखेनादिशन्ति—यत्रेदमादिसूत्रम्

महासाहसवृत्त्या स्वरूपलाभः ॥ १ ॥

अतितीव्रातितीव्रतरविशृङ्खलशक्तिपाताघ्रातस्य स्वस्वरूपसमाविष्टस्य कस्यचित् क्वचित् कदाचित् अकस्मादेव 'महासाहसवृत्त्या' घस्मरमहाघनतरपरनादोल्लासस्फारेण सविकल्पनिर्विकल्पात्मकसमस्तसंविन्निवहघट्टनान्निरावरणमहाशून्यतासमावेशनिष्ठया 'स्वरूपलाभः' समस्तकल्पनोत्तीर्णत्वादकृतकनिरवकाशनिरुत्तरनिस्तरङ्गनिरवधिनिर्निकेतास्पर्शसंवित्प्राप्तिर्भवति,—इति रहस्यार्थः। महासाहसवृत्त्यानुप्रवेशश्च वक्ष्यमाणकथितक्रमेणाधिगन्तव्यः ॥ १॥

झटिति सर्वोल्लङ्घनक्रमेणानिकेतस्वरूपप्राप्ति-साक्षात्कारमहासाहसचर्चासंप्रदायं निरूप्य, इदानीं तत्रैव सर्ववृत्तिमहासामरस्यमेककाले प्रचक्षते

तल्लाभा[च्छुरिता यु]द्युगपद्वृत्ति-
प्रवृत्तिः ॥ २ ॥

वृत्तीनां दृगादिमरीचिरूपाणां तथा राग-द्वेषाद्युन्मेषवतीनां 'युगपत्' तुल्यकालं क्रमप-रिपाट्युल्लङ्घनेन अक्रमप्रवृत्त्या 'तल्लाभाच्छु-रिता' तत्तेन प्रागुक्तमहासाहसदशासमावे-शक्रमप्राप्येण स्वरूपलाभेन कालाकालकल्प-नोत्तीर्णालंग्रासवपुषा महानिरीहेणाच्छुरिता स्पृष्टा स्वस्वरूपतां नीता 'प्रवृत्तिः' प्रकर्षेण वर्तमाना वृत्तिः सततमच्युततया तत्समावे-शेनावस्थानमित्यर्थः । इत्यनया उक्तिभङ्ग्या सर्ववृत्तीनां समनन्तरमेव सर्वोत्तीर्णमहाशून्य-ताधाम्नि धामरूपे तन्मयतया परस्परविभेद-विगलनेन उदयपदव्यामेव सततमवस्थितिः स्थितेत्यर्थः ॥ २ ॥

इत्यनया उक्तिभङ्ग्या तुल्यकालकथनोपदेशमुक्त्वा, इदानीं पुस्तककथां निरूपयन्ति

उभयपट्टोद्घट्टनान्महाशून्यताप्रवेशः ॥३॥

श्रीमन्निष्क्रियानन्दनाथानुग्रहसमये श्रीगन्धमादनसिद्धपादैरक्कतकपुस्तकप्रदर्शनेन या परपदे प्राप्तिरुपदिष्टा सैव वितत्य निरूप्यते । सप्तरन्ध्रक्रमोदितसप्तशिखोल्लासात्मकः प्राणप्रवाहोदयः स एवोर्ध्वपट्टकः पूर्णवृत्त्युदयः, रन्ध्रद्वयसुषिरनालिकाप्रवाहप्रसृतोऽपानरूपोऽधःपट्टकः पञ्चेन्द्रियशक्तिवेष्टितः पञ्चफणधर्मानिबन्धकोऽधःस्थितः । तस्य वलयद्वयं जाग्रत्स्वप्नात्मकमुन्मुद्र्य ग्रन्थिनिबन्धनमपहृत्य 'उभयपट्टोद्घट्टनात्' प्राणापानद्वयविदारणात् मध्यवर्ती यः प्राणरूपो महाशून्यतास्वभावः कुलाकुलविकल्पदशोज्झितोऽव्यपदेश्यमहानिरावरणनिरत्ययवेद्यवेदकनिर्मुक्तो वर्णावर्णनिवर्णोत्तीर्णः स्पर्शास्पर्शप्रथापरिवर्जित उपचारात्परमाकाशाद्यभिधानैरभिधीयते । तत्र 'प्रवेशः' तत्समावेशतया सामरस्यावस्थितिः स एव प्राप्तमहोपदेशानामाविर्भवतीत्यर्थः ॥ ३ ॥

इत्थं महानयोक्तदृशा सर्वशास्त्रप्रपञ्चोत्तीर्णत्वादवाच्यं किमपि महोपदेशसाक्षात्कारमुभयपट्टकाकारसदसद्रूपद्वयनिवारणेन निस्तरङ्गपरव्योमसमावेशसर्वावेशविवर्जितमासूत्रितमहाशून्यतासमावेशमावेद्य, इदानीं युग्मोपसंहारात् कैवल्यफलं तन्मयतया उपवर्ण्यते

युग्मग्रासान्निरवकाशसंविन्निष्ठा ॥ ४॥

पृथिव्यादिमहाभूतपञ्चकस्य एकैकस्मिन् ग्राह्यग्राहकतया युग्मवृत्त्युदयसंव्यवस्थितिः । तत्र गन्धप्राधान्यात् धरातत्त्वस्य पायुघ्राणरूपेण द्विप्रकारता । अप्तत्त्वस्य च रसप्रधानतयोपस्थरसनारूपेण द्वैविध्यम् । तेजस्तत्त्वस्य रूपप्राधान्यात् पादनेत्रभेदेन द्वयरूपता । वायुतत्त्वस्य स्पर्शप्राधान्यात् त्वक्पाणिस्वभावतो द्विधा गतिः । आकाशतत्त्वस्य शब्दप्राधान्यात् वाक्छ्रोत्रभेदेन द्विप्रकारतयैव बहुधात्वम् । अथवा पृथिव्यप्स्वरूपौ भोग्यस्वरूपाववस्थितौ । तेजोवाय्वाख्यौ भोक्तृस्वभावौ संस्थितौ । आकाशं चैतद्युग्मान्तरस्थं सत्सुषिरतया सर्वप्रनाडिका-

न्तरोदितं च बहुधा विभक्तम् । पृथिव्यादिवाय्वन्तं भूतचतुष्टयं भोग्यरूपमाकाशं च भोक्तृस्वभावमिति वा । भोग्येऽपि भोक्ता सदैव तिष्ठति; भोक्तर्यपि भोगो नित्यं विभाति । एवमुक्तयुक्त्या प्रत्येकं पृथिव्यादिमहाभूतपञ्चकं युग्मेन द्वयविभूत्या अनारतं प्रोल्लसतीत्यभिप्रायः । अथवा प्रत्येकं व्यक्ताव्यक्ततया बहिरन्तरतया शान्तोद्रिक्ततया वा विभाति । एतत्पञ्चकस्थानसंस्थितयुग्मस्य 'ग्रासात्' संहरणात् 'निरवकाशसंविन्निष्ठा' निरवकाशा येयं संवित् तस्या निष्ठा सम्यगविपर्यस्ततया संस्थितिः । निरवकाशसंवित्त्वेन नापि सविकल्पसंविदुन्मेषैरवकाशो लभ्यते, नापि निर्विकल्पसंवित्स्वभावेन प्रवेशोऽधिगम्यते । इत्थमप्रमेयत्वान्निरुत्तरपरमाद्वयस्वभावत्वाच्च निरवकाशसंविदिहोच्यते । तस्या निष्ठा वरगुरुप्रदर्शितदृशा सततमच्युता गतिः केषांचिद्भवतीत्यर्थः । एवं द्वयात्मककुलकौलकवलनेन निरुपाधिनीरूपनिःस्वरूपतादात्म्यं भवतीत्यर्थः ॥ ४ ॥

द्वयविगलनेन परतत्त्वावस्थितिं युग्मचर्चा-गमनिकया इह उक्त्वा, तदनु संघट्टकथा-साक्षात्कारो निरूप्यते

सिद्धयोगिनीसंघट्टान्महामेलापोदयः॥५॥

सिद्धाश्च योगिन्यश्च ताः सिद्धयोगिन्यः विषयकरणेश्वरीरूपाः । तासां संघट्टः संगमो ग्राह्यग्राहकोभयसंश्लेषः परस्परागूरणक्रमेणा-लिङ्गनम् । तेन आलिङ्गनेन सदैव 'महामेलापो-दयः' महामेलापस्याहन्तेदन्तात्मकद्वयविगल-नात् निरुत्तरचिद्व्योम्नि सततं महासामरस्यात्म-कस्य सर्वत्र प्रत्यक्षतया उदयः समुल्लासो भवति इत्यर्थः । वेद्यवेदकद्वयाप्रथनप्रवृत्त्या परमाद्वयसमावेशः सर्वत्रावस्थित इत्युक्तं भवति ॥ ५ ॥

उभयविगलनेन सदैव महामेलापोदयमु-क्त्वा, तदनु कञ्चुकत्रयोल्लङ्घनेन निरुत्तरपद-प्राप्तिं कटाक्षयन्ति

त्रिकञ्चुकपरित्यागान्निराख्यपदाव-स्थितिः ॥ ६ ॥

त्रिकञ्चुकस्य भाविकभौतिकशून्यभेदभि-

न्नस्य । तत्र भाविकं शब्दाद्यहंकारपर्यन्तं तन्मात्ररूपं, भौतिकं पृथिव्यादिरूपं, शून्यं निरीहाख्यं वासनास्वरूपं च । अथवा भाविकं घटाकारं बाह्यं ग्राह्यविषयरूपं, भौतिकं पुनरान्तरमिन्द्रियात्मकं ग्रहणरूपं, शून्यं तदुभयमध्यमाकाशम् । अथवा भाविकं स्वप्नावस्था सृष्टिरुच्यते, भौतिकं जाग्रत्प्रथा स्थितिर्निगद्यते, शून्यं सुषुप्तदशा संहारोऽभिधीयते । इत्थंसंस्थितस्य त्रिकञ्चुकस्य 'परित्यागात्' सन्न्यासात् 'निराख्यपदावस्थितिः' निर्गता आख्या अभिधानं यस्य असौ निराख्यः अव्यपदेश्यमनुत्तरं वागुत्तीर्णं परं धाम, तस्मिन् सर्वोत्तीर्णानिकेतनपरमाकाशेऽवस्थितिः सदैव अपरिच्युतस्वभावनिष्ठा भवतीति संबन्धः ॥ ६ ॥

इत्थं कञ्चुकत्रयोल्लङ्घनेन तुर्यपदप्राप्तिं निरूप्य, इदानीं सर्ववाक्प्रथासु निरावरणासु स्वरभूतिविजृम्भैव प्रथते सदैव,—इति निरूपयन्ति

वाक्चतुष्टयोदयविरामप्रथासु स्वरः प्रथते ॥ ७ ॥

आदौ तावत् वाक्चतुष्टयं निर्णीयते । निराव-

रणनिरवकाशोदयनिरुत्तरनिस्तरङ्गपरमनभसि उच्छलत्किंचिच्चलनात्मकप्रथमस्पन्दविकासस्वभावा वर्णरचनां मयूराण्डरसन्यायेन अद्वयमहासामरस्यतया अन्तर्धारयन्ती परेति प्रथिता। सैव च अनाहतनादस्वरूपतामवाप्ता निर्विभागधर्मिणी समस्तवर्णोदयं वटधानिकावदन्तर्धारयन्ती द्रष्टृस्वभावा पश्यन्तीति व्यपदेश्या। सैव च संकल्पविकल्पनिवहनिश्चयात्मबुद्धिभूमिं स्वीकृतवती वर्णपुञ्जं शिम्बिकाफलन्यायेन अन्तर्धारयन्ती मध्यमा इत्यभिहिता। सैव हृत्कण्ठताल्वादिस्थानकरणक्रमेणाहता सती वर्णविभवमयश्लोकादिवत् भेदरूपं प्रकटयन्ती रूपादिसमस्तविश्वप्रथां च व्यक्ततामापादयन्ती वैखरीत्युक्ता। इत्थं निरवकाशात् संवित्पदात् वाक्चतुष्टयमविरतमनिरोधतया प्रथते। एवमीदृक्स्वभाववाक्चतुष्टयस्य उदयश्च विरामश्च तावुदयविरामौ सृष्टिसंहारौ, तयोः प्रथा व्यक्ताव्यक्ततया सदैव अविरतमुल्लसन्त्यः स्फुरन्त्यः, तासु

'स्वरः' अनाहतहतोत्तीर्णमहानादोल्लासविकासस्वभावः 'प्रथते' सविकल्पनिर्विकल्पसंविदुत्तीर्णपरवियदुदयमेव प्रकाशितं सततमकरणप्रवृत्त्या प्रयातीत्यर्थः । इत्थं नानाभेदोल्लासप्रकाशरूपेषु वर्णनिवहोदयेषु मध्यात् प्रतिवर्णान्तरे वाक्चतुष्टयक्रमेण अखण्डितवृत्त्या स्वस्वरूपमपरित्यज्य यथामुखोपदिष्टनीत्या स्वर एव प्रथते,—इत्युक्तं भवति ॥ ७ ॥

इति वाक्चतुष्टयोदयक्रमेण निरावरणस्वरोदयः सर्वत्र सर्वकालं स्फुरति,—इति निरूप्य, इदानीं रसत्रितयाभोगे सति परं धामैव निरुत्तरं चकास्ति,—इति निगद्यते

रसत्रितयास्वादनेनानिच्छोच्छलितं
विगतबन्धं परं ब्रह्म ॥ ८ ॥

रसत्रयं गुरुमुखोदितदृशा मनागीषत् प्रकाश्यते । मूलाधारपयोधराधारप्रथिताकृत्रिमरसत्रितयाभोगे सति 'अनिच्छोच्छलितं' निष्कामतया प्रोल्लसितं 'विगतबन्धं' विरहितभेदप्रथात्मकसंसारावग्रहं शान्तचित्रोभयवि-

धब्रह्मस्वरूपसमुत्तीर्णं किमपि निरुत्तरप्रकृष्टतरामर्शसंवित्स्वभावं परं ब्रह्मैव सततमनस्तमितस्थित्या विजृम्भत इत्यर्थः । एतदेव रहस्यक्रमेणोच्यते । मूलाधारस्तु प्रथमप्रतिभोल्लासमहानादविशेषः सृष्टिस्वभावः भेदाभेदात्मकसंवित्पदार्थप्रथमाश्रयभित्तिभूतत्वात् । पयोधरस्तु पयः समस्ताप्यायकत्वात् सर्वाश्रयसंवित्स्वरूपं तदेव धारयति स्थितिप्ररोहमवलम्बयति यः स्पन्द आद्योन्मेष एव सर्वपदार्थावभासनात् स्थितिरूपः । आधारस्तु जडाजडभावपदार्थोपसंहारकत्वात्प्रत्यावृत्तिसंवित्स्वभावः संहारः । एतत्त्रयोद्भूतं रसरूपं तत्तदनुभवचमत्कारसामरस्यमास्वाद्य स्वात्मनि अकृतकखमुद्रानुप्रवेशात् विमृश्य, तुर्यस्वभावो महासंहाराख्योऽनवरतं परमाद्वयतया विभातीति रहस्यार्थः ॥ ८ ॥

एवं निरवकाशभङ्ग्या रसत्रितयचर्चासंप्रदायं निरूप्य, इदानीं देवीचतुष्टयकथासाक्षात्कारः प्रकाश्यते

देवीचतुष्टयोल्लासेन सदैव स्वाविश्रान्त्यवस्थितिः ॥ ९ ॥

देवीचतुष्टयं क्षुत्तृडीर्ष्यामननाख्यम् । तत्र च सर्वग्रासनिरतत्वात् क्षुदेव महासंहारः । सर्वशोषकत्वात् तृडेव संहारः । ईर्ष्या द्वयप्रथापादिका ग्राह्यग्राहकपरिग्रहग्रथिता स्थितिरूपा । मनना च संकल्पविकल्पोल्लासरूपा सृष्टिः । एतद्रूपस्य देवीचतुष्टयस्य च 'उल्लासेन' घस्मरसंवित्प्रवाहप्रवृत्त्या प्रथनेन 'सदैव' सर्वकालं प्रत्येकं चातुरात्म्येनोद्योगाभासचर्वणालंग्रासवपुषा स्वस्वरूपावस्थितिः पञ्चमपदातिशायिनी निरवकाशसंविन्निष्ठा स्थितेत्यर्थः ॥ ९ ॥

इत्यनेन सूत्रेण देवीचतुष्टयकथाक्रमं प्रकाश्य, इदानीं द्वादशवाहचक्ररहस्यं निरूप्यते

द्वादशवाहोदयेन महामरीचिविकासः ॥ १० ॥

मनःसहितं श्रोत्रादिबुद्धीन्द्रियपञ्चकं, तथा बुद्धिसहितं वागादिकर्मेन्द्रियपञ्चकम्, एतदु-

भयसमूहो 'द्वादशवाहः' । तस्य उल्लासः अहेतुकेन केनापि अतिविशृङ्खलतरधामनिरुत्तरनिस्तरङ्गपरस्वातन्त्र्यवृत्त्या घस्मरसंवित्प्रवाहः । तेन महामरीचीनां निरावरणक्रमेण प्रत्येकस्मिन् प्रवाहे उद्योगावभासचर्वणालंग्रासविश्रान्तिरूपाणां महासंविद्रश्मीनां 'विकासः' नियतानियतचिदचित्प्रथाविगलनेन नित्यविकस्वरस्वभावो महाप्रबोधः सततमविनश्वरतया सर्वत्र सर्वतः सर्वदैव स्थित इति महावाक्यार्थः ॥ १० ॥

इत्यकरणसिद्धं सदैव निरावरणपदसमावेशं द्वादशवाहोदयदृशा प्रकाश्य, इदानीं चर्यापञ्चकसंप्रदायं निरूपयन्ति

चर्यापञ्चकोदये निस्तरङ्गसमावेशः॥११॥

चर्यापञ्चकं त्वनाश्रितावधूतोन्मत्तसर्वभक्ष्यमहाव्यापकस्वरूपम् । तस्य उदयो नियतानियतशक्तिसमूहान्तरोदितो विकासस्वभाव उल्लासः । तस्मिन्सति 'निस्तरङ्गसमावेशः' आणव-शाक्त-शाम्भवोदयरूपसमस्ततरङ्गपरिवर्जि-

तसमावेशलक्षणनिरुत्तरसमावेशधर्मैव प्रथत इत्यर्थः। चर्यापञ्चकक्रमं च वितत्य निरूपयामि। तत्र अनाश्रिता निराधारत्वात् परमाकाशरूपा श्रोत्रसुषिरप्रदेशगमनेन स्वग्राह्यवस्तूपसंहरणाय उद्गता । अवधूता च अनियततया सर्वत्रविहरणदृक्शक्तिमार्गेण स्वसंहार्यस्वीकरणाय उन्मिषिता । उन्मत्ता च विचित्तवस्त्वतत्रतया ग्राह्याग्राह्यसंबन्धाविवक्षया स्वविषयग्रहणाय प्रथिता । सर्वभक्ष्या भक्ष्यसंस्कारनिखिलकवलनशीला स्वसंहार्यपदार्थग्रसनाय उदिता । सर्वव्यापिका च त्वग्वृत्तिगमनिकया निखिलव्यापकत्वात् अशेषस्पर्शस्वीकरणाय उन्मिषिता;—इति चर्यापञ्चकोदयः ॥ ११ ॥

सततसिद्धचर्याक्रमं निरूप्य, इदानीं निर्निकेतपरज्ञानप्रकाशावलम्बनेन पुण्यपापनिवृत्तिकथां निरूपयन्ति

महाबोधसमावेशात्पुण्यपापासंबन्धः ॥ १२ ॥

'महाबोधः' च ज्ञातृज्ञानज्ञेयविकल्पसंकल्पका-

लुष्यनिर्मुक्तो निःशमशमानिकेतनिर्धामधामप्रथात्मकः परतरज्ञानस्वभावः क्रमाक्रमोत्तीर्णत्वात् महागुरुभिः साक्षात्कृतः । तस्य 'समावेशः' अकरणक्रमेण यथास्थितसंनिवेशेन त्यागस्वीकारपरिहारतः सततमच्युतवृत्त्या तद्रूपेण स्फुरणम् । तस्मात् 'महाबोधसमावेशात्' पुण्यपापयोः शुभाशुभलक्षणकर्मणोर्द्वयोः स्वफलद्वयवितरणशीलयोः 'असंबन्धः' असंश्लेषः असंयोगश्च अनवरतं जीवत एव वीरवरस्य अपश्चिमजन्मनः कस्यचित्सर्वकालमकृतकानुभवरसचर्वणसंतृप्तस्य भवभूमावेव बन्धमोक्षोभयोत्तीर्णमहामुक्तिः करतलामलकवत् स्थितेत्यर्थः ॥ १२ ॥

स्वस्वरूपप्राप्तिपूर्वकं पुण्यपापतिरस्कारचर्चाक्रममुक्त्वा, इदानीं स्वरसिद्धमौनकथामुद्घाटयन्ति

अकथनकथाबलेन महाविस्मयमुद्राप्राप्त्या खस्वरता ॥ १३ ॥

अकथनकथाबलं गुरुमुखोपदिष्टसंप्रदाय-

क्रमेण मनागिह चर्च्यते । अस्य अकारस्य हतानाहतानाहतहतानाहतहतोत्तीर्णतया चतुर्धोदितरूपस्य कथनं वक्राम्नायचर्चासंनिवेशनमित्यकथनम् । तत्र हतस्तावत् कथ्यते—हृत्कण्ठताल्वादिस्थानकरणसंनिवेशैर्हतः अकारादिहकारपर्यन्तनानापदार्थावभासकः । अनाहतश्चास्वरमूलोल्लसितपरनादविस्फारस्तन्त्रीमध्यमास्वरसंकेतक आकण्ठकूपान्तादुपचारतः कृतप्रतिष्ठः । अनाहतहतश्च उभयाश्रितोन्मिषितोऽहतो विश्रान्तशष्कुलीश्रवणगोपनोद्भिन्नप्रथः श्रवणयुग्ममध्यवर्त्याकाशात् तत्त्वप्रतिबिंबतत्त्वदेहतोऽपि हतोऽनाहतहतः । अनाहतहतोत्तीर्णश्च महानिरावरणधामसमुल्लसितोऽविकल्प ईषच्चलत्तात्मकमहास्पन्दप्रथमकोटिरूपः स्वरः संकोचविकासविरहात् परमविकासरूपः अस्पर्शधर्मानुच्चार्यमहामन्त्रप्रथात्मकः । तथा च अनाहतहतोत्तीर्णो यः स शृंगाटकाकारो रौद्रीस्वभावस्तुर्यः । अनाहतहतश्च अनच्ककलात्मकवक्रसंस्थानो वामारूपः सुषुप्तः । अनाहतश्च वाहुरूपाम्बिकाशक्तिर्या आगमे

निरूपिता तत्स्वरूपः स्वप्नः । हतश्चायुधाकारो ज्येष्ठास्वभावो जाग्रत् । इत्येतच्चतुष्टयस्वभावस्य आद्यवर्णस्य कथनं पारम्पर्यमुखयुक्तिविशेषः । तस्य बलं हतादिरूपत्रयोल्लसितानाहतहतोत्तीर्णरावस्फुरत्तारूपं वीर्यं तेन 'अकथनकथाबलेन' । तत्रैवमकथनं वाक्प्रपञ्चोत्तीर्णमकथनमेव कथनं संक्रमणक्रमेण निर्निकेतस्वरूपावधानं तदेव बलमकृतकस्फारसारम् । तेन संक्रमणं च मनागिह वितन्यते । प्राणपुर्यष्टकशून्यप्रमातृनिविष्टाभिमानविगलनेन निस्तरङ्गप्रविकचच्चिद्धामबद्धास्पदो दैशिकवरो निःस्पन्दानन्दसुन्दरपरमशून्यदृग्बलेन कार्यकरणकर्मनिरपेक्षतया यद्यत्किंचित्सर्वगतात्मस्वरूपप्रत्तिपत्तौ अवलोकयति तत्तत्परतरचिन्मयमेव सततं भवति,—इति नास्त्यत्र सन्देहः । तथा चान्यद्व्याख्यान्तरमाह—कथनं तावत् षड्दर्शनचतुराम्नायमेलापक्रमसमूहेषु पूजनक्रमोदितनियतानियतदेवताचक्रावलम्बने-

न स्फुरति । इह पुनः पूज्यपूजकपूजनसंबन्धपरिहारेण श्रीमद्वातूलनाथादिसिद्धप्रवरवक्त्राम्नायदृशा सततसिद्धमहामरीचिविकास एव सर्वोत्तीर्णस्वरूपाविभिन्नः सर्वदैव सर्वत्र विराजते,—इत्यकथनकथाबलं तेन महाविस्मयप्राप्तिर्भवतीति सम्बन्धः । 'महाविस्मयः' च विगतो विनष्टः स्मयो मितामिताहंकारदर्पः सर्वोल्लंघनवृत्त्या स्वरूपानुप्रवेशः । अथ च महाविस्मयः स्वपरभेदविस्मरणात् झटिति निरन्तरनिर्गलखेचरवृत्तिसमावेशः । सैव सर्वमुद्राणां क्रोडीकरणात् 'मुद्रा' तस्या मौनपदसमावेशमयता । तया हेतुभूतया 'खस्वरता' त्रयोदशकथाकथनसामरस्यात्मकः खस्वरस्तस्य भावः सामरस्यप्रथनं भवतीत्यर्थः । खस्वरस्तु खमपि भावशून्यमपि स्वेन राति व्याप्नोति स्वीकरोति आदत्ते,—इति खस्वरः ॥ १३ ॥

षड्दर्शनचातुराम्नायिकसर्वमेलापकथात्रयोदशकथासाक्षात्कारोपदेशभङ्ग्यानुत्तरपदाद्वयतया कस्यचिदवधूतस्य पीठेश्वरीभिर्महामे-

लापसमये सूत्रोपनिबद्धो वक्राम्नायः प्रकाशितः । तस्यैवेह मनाक् सतामवबोधार्थमस्माभिर्वृत्तिरियं कृता इति शिवम् ।

इति परमरहस्यं वाग्विकल्पौघमुक्तं
भवविभवविभागभ्रान्तिमुक्तेन सम्यक् ।
कृतमनुपममुच्चैः केनचिच्चिद्विकासा-
दकलितपरसत्तासाहसोल्लासवृत्त्या ॥

समाप्तेयं श्रीमद्वातूलनाथसूत्रवृत्तिः ।
कृतिः श्रीमदनन्तशक्तिपादानाम् ।

श्रीमत्प्रतापभूभर्तुराज्ञया प्रीतये सताम् ।
मधुसूदनकौलेन संपाद्येयं प्रकाशिता ॥

TABLEAUX

création *sṛṣṭi*	fondement racine *mūlādhāra*	cogitation *mananā*	élan créateur *udyoga*
conservation *sthiti*	soutien de lait *payodhara*	envie	manifestation *ābhāsa*
destruction *saṃhāra*	fondement nu *ādhāra*	soif	mastication *carvaṇa*
destruction finale *mahāsaṃhāra*	Quatrième *turya*	faim	engloutissement *alaṃgrāsa*
grâce *anugraha*	cinquième état		apaisement *viśrānti*

SONS	PHONÈME *A*	ÉNERGIES	QUATRE ÉTATS
Anāhatahatottīrṇa	triangle *śṛṅgāṭaka*	*Raudrī*	Quatrième état *turya*
Anāhatahata	*bouche de A*	*Vāmā (anacka)*	sommeil profond *suṣupti*
Anāhata	*bras de A*	*Ambikā*	rêve *svapna*
Hata	*arme de A*	*Jyeṣṭhā*	veille *jāgrat.*

INDEX

niḥsvarûpa	sans essence, à savoir l'absolu 10.
niravakāśa	sans accès ni limite spatiale, donc universel 11. 18 n 3 22 n 2.
niruttara	absolu, sans dépassement, voir *anuttara* 10. 11. 18 n 4.
nirvāṇa	prend le sens de délivrance pour Anantaśaktipāda 12. 17 n 8 77. 78 n 1.
nirvikalpa	libre de bifurcation en sujet et en objet 12. 22. 37. 47. 78 n 1. Connaissance globale 12. Premier instant de connaissance 12. Inconscience extatique 47.
nistaraṅga	sans houle ni dépassement graduel 18 n 5. 20 n 7.
niṣṭhā	fixation, établissement définitif 21 n 1.
parajñāna	intuition suprême 37 n 2.
parāmarśa	et *āmarśa;* parfaite conscience de soi 36. 71 notes, *parāmṛś-* 60 n 1.
paramaśiva	le suprême Śiva qui est le Tout 41.
paranāda	le son le plus haut 69 et n 3.
parāvāc	parole suprême, Verbe indifférencié 34. 44. 50 sqq 69 et n 3 70. 71, identique à la vibration de la conscience 51.
parispanda	vibration subtile introvertie 16 n 1. 48.
paripāṭyullaṅghana	passage à la limite 13.
paśyantī	second aspect de la parole 11. 24. 31. n 3 51-52. 69 n 3 72.
payodhara	le support de lait qui nourrit l'univers, existence continuée 26.59.
pīṭha	sanctuaire 72 et centre de *yoga* dans le corps de l'adepte 17 n 5.
prakāśa	Lumière indifférenciée de la conscience 10 n 1 41. 65. 70.
prāṇa	force vitale 44. 71. souffle exhalé 9. 19. 23 n 1 42 sq.
pratibhā	intuition du Soi, illumination innée jaillissant spontanément 14. 26 et n 3 38. 48. 58. 71. 72 n 3.
prathamakoṭi	premier ébranlement de l'acte de conscience 32 n 2 71 n 1.
pratyabhijñā	système de la reconnaissance de soi ou du Cœur fondé par Somānanda 16 n 1. 7.
pratyāvṛtti	révolution brusque de la conscience qui met un terme à l'objectivité 9 n 2 26 n 7 66. 71.
pūrṇāhantā	pleine subjectivité, ipséité 43. 55. 58. 71.
rasa	saveur ou jouissance propre aux trois supports 25.
raudrī	énergie associée au quatrième état 32. et au Dieu Rudra ; première forme du son transcendant 72-74.
śakti	énergie divine 10 n 1 49.70. °*vikāsa*, son épanouissement 63.
śaktipāta	chute de l'énergie divine, la grâce 35. 55.
śāmbhavopāya	voie supérieure de l'accès à Śiva, celle que décrit en fait Anantaśaktipāda 36. 37. 61. 66.
Śiva	nom du Seigneur dans la philosophie Trika 10 n 1 36. 37. 49 66. 70., lié à *prakāśa* et à *akula*.
śloka	verset.
śūnya	vide d'ordre phénoménal 50, en relation avec les *vāsanā*, traces d'impressions 23 — avec l'éther 23, — la résorption cosmique 49, — le sommeil profond 24. 50. °*pramātṛ* sujet conscient du vide 33 n 2 77 n 2.
śūnyatā	vacuité 6. 12. Réalité transcendante vide de phénoménalité 40-41.
śūnyātiśūnya	vide transcendant 15, antérieur au devenir phénoménal 41. 69.
sāhasa	intuition inopinée et soudaine de la Réalité ultime 10. 15 n 1 35. 58. 79.
sama et *samatva*	homogène, égal et homogénéité atteinte grâce à *kramamudrā* qui nivelle subjectivité et objectivité 45. Dans le Bouddhisme tantrique 39.

samāna force vitale et souffle de fusion 9. 43 n 4.

sāmānya universel 47 °*spanda* vibration universelle, première expression de la conscience 51.

samarasa unité cosmique selon le Bouddhisme Tantrique 39, pour le Trika 40 n 1.

sāmarasya fusion intégrale de l'acte de conscience de soi et de l'énergie cosmique 8. 18. 20. 38. 45. Fusion dans l'Un du sujet et de l'objet 39. 48. Selon les Bouddhistes 39-40.

samāveśa absorption en soi-même 36, compénétration mutuelle et totale 20 n 6.

saṃghaṭṭa union de Śiva et de l'énergie 70. Friction unifiante de souffles et d'énergies 15. 22 n 6 43.

saṃsāra cycle de la transmigration engendré par la bipartition mentale 38. 71. n 4 75. 77. 78 n 1.

saṃvid Conscience absolue 51, sa définition 10.

sarvabhakṣya qui dévore toute chose 29. 65.

sarvavyāpika omnipénétrant 29.65 et n 3, comportement du libéré vivant 66. 67.

sarvavyāpinī qui pénètre partout 65. 67.

siddha accompli, être supérieur 5.6. Objets divinisés 22. 47. 48. 55 n 1.

spanda Acte pur de prise de conscience de soi 39. 51. 52. 59. 60. 63 n 2 71. 76. Vibration et premier ébranlement de la conscience 24. 32. 51. 71 n 1 et 4. Source d'expansion de l'univers 48. 59 ; — et le son 69.

sphurattā vibration et illumination, jaillissement perpétuel de l'Acte de conscience 9. 32 n 6 71.

suṣumnā voie centrale identique à *madhya*, le canal médian 19 n 5.

suṣupti sommeil sans rêve 75.

sūtra traité sous forme de brefs aphorismes 17.

svabhāva nature propre 10.

svara son indifférencié 9. 69.

svaratā sonorité parfaite, harmonie universelle 65. 69 et n 3.

svarūpa essence 10.

svātantrya liberté, acte de volonté autonome qui détermine l'évolution de l'univers 8. 11. °*śakti* énergie de volonté 51, — et *samarasa* 39, — et la Parole 71.

tattva base principielle 21. 32 et n 1 47. 54. 69 n 3 73 et n 4.

trika système trinitaire du Śivaïsme Kashmirien 16 n 1.

trikoṇa triangle mystique 46. Comment on l'engendre 72. Lettre *E* 72.

turya le quatrième (état).

turyātīta au-delà du quatrième 9. 64 et notes. État de libéré vivant actif dans l'univers, correspond au cinquième état d'Anantaśaktipāda 37. 50 n 3.

udāna souffle central équivaut à la *kuṇḍalinī* 44 et à *madhyavartin*, s'élève dans la voie du milieu 9. 46, jaillit du cœur 43.

unmatta ivre, insensé, sans pensée, désigne ici l'activité divinisée du libéré vivant qui s'empare des choses sans discrimination 29 et n 3 65 n 3 66.

vāmā énergie associée à la lettre *A* 32. 72. vomit l'univers 72-76.

vāsanā tendances inconscientes, traces déposées par l'objectivité 23. 33 n 2.

vaikharī parole articulée que l'ouïe perçoit 25. 44. 51-52. 72., comparée au chant 31 n 3.